Theol. Di…

Wilhelm Niesel

Calvins Lehre vom Abendmahl

im Lichte seiner letzten Antwort an Westphal

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Würde eines Lizentiaten der Theologie
der hochwürdigen Evangelisch-theologischen Fakultät
der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster

eingereicht am 22. November 1929

von

Wilhelm Niesel

Referent: Prof. D. Karl Barth.
Tag der mündlichen Prüfung: 1. Februar 1930.

Die Arbeit ist gleichzeitig 1930 im Chr. Kaiser-Verlag, München, erschienen (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, herausgegeben von Paul Althaus, Karl Barth und Karl Heim, 3. Reihe, Band 3).

Dem Andenken meines Freundes

Vikar Helmut Landau-Remy

† im Januar 1927, kurz nach dem ersten theologischen Examen.

Inhaltsübersicht.

Verwendete Abkürzungen.

CR bedeutet ohne weitere Zutat immer: Corpus Reformatorum. Calvini opera.
CR Zw. opp. = Corpus Reformatorum. Zwinglis sämtliche Werke.
OS = Calvin, Opera selecta.
RE³ = Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche. 3. Aufl. ed. A. Hauck. 1896—1913.
WA = Luthers Werke. Weimarer Ausgabe.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Einleitung.

I. Die Aufgabe.

Die Lehre vom Abendmahl war im Zeitalter der Reformation keine — wie man wohl zu sagen pflegt — nur theologische Angelegenheit. Wie jede echte theologische Frage griff sie ins Leben ein. An ihr schieden sich im evangelischen Lager die Geister. Und so ist es noch heute. Von den Unterschieden zwischen lutherischer und reformierter Lehre steht im kirchlichen Leben die verschiedene Auffassung vom Abendmahl noch immer im Vordergrund. Allen Vereinigungsbestrebungen unserer Zeit zum Trotz geschieht es immer wieder, daß strenge Lutheraner Reformierten die Abendmahlsgemeinschaft verweigern.

Vor kurzem haben wir des Marburger Gespräches von 1529 gedacht. Für die heutige Lösung der konfessionellen Frage hat dieses Gespräch allerdings keine entscheidende Bedeutung mehr, mag es in der Kirchengeschichte eine noch so hervorragende Stellung einnehmen. Die Fragen, die in Marburg gestellt worden sind, reichen keineswegs dazu aus, um den Gegensatz klar herauszustellen, der zwischen Lutheranern und Reformierten in der Abendmahlslehre besteht. Denn nicht Zwingli, mit dem Luther damals stritt, hat die reformierte Abendmahlslehre für die Zukunft bestimmt, sondern Calvin. Soll uns die Erinnerung an das Marburger Gespräch vor 400 Jahren über das übliche Feiern historischer Gedenktage hinaus zu ernsthafter Besinnung führen, die für die Gegenwart von Wert ist, so dürfen wir nicht an dem Marburger Ereignis haften bleiben. Zu Calvin

müssen wir dann weitereilen und uns um das Verständnis Calvinischer Abendmahlslehre bemühen[1]). Mit ihr hat sich das Luthertum von heute auseinanderzusetzen und nicht mit der Zwinglis.

Die letzte eingehendere Behandlung hat Calvins Abendmahlslehre in der Arbeit von Joachim Beckmann „Vom Sakrament bei Calvin" gefunden. Der Verfasser hat die Sakramentslehre Calvins in ihren Beziehungen zu Augustin untersucht. Im Gegensatz zu den bisherigen Versuchen, diese Lehre Calvins von Luther, Zwingli oder Butzer aus zu verstehen, meint er, daß man erst so ihr Wesen und ihre Eigenart erfassen könne. Er kommt zu folgendem Ergebnis: „Calvin stellt in dieser Lehre einen ausgeprägten Augustinischen Typus dar und zwar einen solchen, der ... im tiefsten Grunde mit dessen letzten Anschauungen eins ist. Er hat ihn besser verstanden, als jener sich selbst verstehen konnte. Er hat geradezu die Augustinische Sakramentslehre genuin und gereinigt von allen ihren katholischen Fermenten entwickelt" (S. 163 f.). Wenn man diese Worte liest, stellt sich sofort die kritische Frage ein: könnte man dasselbe nicht von dem Verhältnis der Calvinischen Lehre zur Lutherischen sagen? Man setze doch nur einmal für „Augustinisch" „Lutherisch" ein! Und könnte man nicht auch im Hinblick auf Calvins Beziehungen zu Butzer oder Zwingli sagen, daß seine Lehre ihrem Typus angehöre und er sie besser verstanden habe, als sie sich selbst? Diese Fragen sollen den Wert der Untersuchungen Beckmanns gewiß nicht herabsetzen. Daß Augustin ein Beziehungspunkt Calvinischer Theologie ist, das ist gar keine Frage, und dies für die Sakramentslehre nachdrücklich gezeigt zu haben, ist das Verdienst Beckmanns. Aber auf die Schwierigkeiten seiner

---

[1]) „Die Christliche Welt" hat das offenbar begriffen, wenn sie in der Gedenknummer (Jahrg. 43, 1929, Nr. 17) Calvin zu Worte kommen läßt und in Nr. 19, Sp. 922—929, einen Aufsatz von P. Barth über „Calvins Stellung im Abendmahlsstreit" bringt.

Arbeit sollen die obigen Fragen aufmerksam machen. Aus den mitgeteilten Schlußworten seiner Abhandlung klingt nur zu deutlich hervor, daß die beiden Seiten der Gleichung keineswegs so übereinstimmen, wie es dem Verfasser erwünscht gewesen wäre. Nicht nur in der Tauflehre haben sich weitgehende Abweichungen Calvins von Augustin ergeben (S. 102), auch in der Lehre vom Abendmahl fehlen gerade an sehr wichtiger Stelle, nämlich bei der Frage nach der Art und Weise der Gegenwart Christi, die entsprechenden Gedanken bei Augustin. Und schließlich — um noch eins zu nennen — was ist ein von allen „katholischen Fermenten" „gereinigter" Augustin für ein Augustin? Bei aller Verwandtschaft zwischen Calvin und Augustin muß zugestanden werden, daß da ungelöste Fragen liegen. Bei einer Arbeit in der Art, wie sie Beckmann geleistet hat, besteht die Gefahr, daß man die besondere Eigenart eines jeden Vergleichsgegenstandes übersieht, gerade weil zwischen ihnen eine auffallende Ähnlichkeit besteht und man es zum Ziel der Untersuchung gemacht hat, diese Ähnlichkeit aufzuzeigen. Selbst wenn durch diese Absicht die Sachlichkeit der Arbeit nicht leidet, so könnte ja das Wesen jedes der beiden Gegenstände gerade nicht in dem liegen, was beiden ähnlich oder gemeinsam ist. Der Weg, den Beckmann in seiner Untersuchung eingeschlagen hat, war notwendig, um einen Beziehungspunkt Calvinischer Sakramentslehre deutlich herauszustellen, und das Ergebnis hat sicherlich dazu beigetragen, „Wesen und Eigenart" dieser Lehre „aufzuhellen" (S. 2). Aber ob dieser Weg geeignet war, ihr Wesen wirklich zu erfassen, das ist uns doch sehr die Frage. Dazu scheinen uns, wie gesagt, die Gefahren, die auf diesem Wege lauern, zu groß zu sein, zumal von Beckmann, obwohl er diese Aufgabe gesehen hat (S. 165), gar nicht die Frage beantwortet worden ist, ob Calvin in der Sakramentslehre nicht in demselben Maße wie von Augustin noch von anderen gelernt hat.

Wenn wir das gegenwärtige Gespräch zwischen den beiden protestantischen Bekenntnissen dadurch fördern wollen, daß wir uns um die Erkenntnis des Wesens Calvinischer Abendmahlslehre und damit um die Erkenntnis des Ursprungs heutiger reformierter Abendmahlslehre überhaupt bemühen, so meinen wir, daß ein anderer Weg als der Beckmanns sicherer zum Ziele führt. Es ist nicht vornehmlich unsere Absicht, andere Quellen aufzuspüren, aus denen Calvin seine Lehre vom Abendmahl ebenso geschöpft haben könnte, wie aus Augustin, obwohl wir auch darüber einiges sagen werden. Im Gegenteil meinen wir, daß wir das Wesen der Sache nicht dann am besten erfassen, wenn wir Ähnliches mit Ähnlichem vergleichen, sondern wenn wir die Sache im Verhältnis zu ihrem Gegensatze sehen. Wollen wir Calvins Abendmahlslehre nicht nur genetisch verstehen, sondern ihr Wesen und ihre Eigenart aufdecken, dann müssen wir sie neben die Lehre halten, die ihr widerstreitet.

Die eine Abendmahlslehre, welche Calvin bekämpft, ist die römische. Schon in der ersten Ausgabe der Institutio hat er ihr einen größeren Abschnitt gewidmet, und bei jeder neuen Bearbeitung dieses Werkes hat er daran herumgefeilt und neuen Stoff herzugetragen, bis er schließlich in der letzten Ausgabe der papistischen Messe ein besonderes Kapitel eingeräumt hat[2]). Das beweist, daß Calvin diese Irrlehre ernst genommen hat, aber nicht, daß er bereit gewesen wäre, in irgendeinem Sinne auf sie zu hören und vielleicht von ihr zu lernen. Von Anfang an ist sie ihm der „verderblichste Irrtum", ja geradezu eine „Pest" gewesen, die das Abendmahl zunichte macht und uns des ganzen Heils beraubt. Dieser Überzeugung ist Calvin die ganzen Jahre hindurch treu geblieben[3]).

---

[2]) Inst. 1536, OS I 152/160; 1539—54, CR I 1023—1037; 1559, IV 18, CR II 1051 ff.

[3]) Inst. 1536, OS I, 152, 29 ff.; 1559, IV 18, 1, CR II 1051 f.

Gegenüber diesem Irrtum treten alle anderen Meinungen über das Abendmahl, mit denen Calvin sich auseinandersetzen muß, zurück. Den Streit im protestantischen Lager hat Calvin zwar vom ersten Augenblicke an mit Aufmerksamkeit verfolgt, und er hat seine Lehre nach allen Seiten hin geltend gemacht; aber der Zwist in den eigenen Reihen war ihm zuwider, und so hat er sich mit einem der Gegner erst dann des näheren eingelassen, als er dazu gezwungen wurde. Das geschah, als Westphal in den fünfziger Jahren seine Kampfschriften ausgehen ließ. So kommt es, daß Calvin gerade Lutheranern gegenüber seine Abendmahlslehre am eingehendsten abgegrenzt hat. An dieser Abgrenzung ist uns für unsere Absicht, das Wesen Calvinischer Abendmahlslehre zu erfassen, gelegen, nicht an der gegenüber der römischen Messe. Wie unsere Abendmahlslehre gegenüber der römischen dasteht, das ist für uns so lange cura posterior, als der Streit im eigenen protestantischen Lager nicht behoben ist. Zur Klärung dieses inneren Streites wollen wir durch unsere Untersuchung beitragen, indem wir das Wesen Calvinischer Abendmahlslehre herausarbeiten. Der Gegensatz Calvins zu Westphal bietet dazu eine vortreffliche Möglichkeit.

Da unsere Arbeit aber keine historische, sondern eine sachliche Abzweckung hat, so verfolgen wir nicht die ganze Entwicklung der Auseinandersetzung zwischen Calvin und Westphal[4]). Wir halten uns vor allem an die letzte Antwort Calvins an den Lutheraner, weil sie von ganz besonderem Werte ist. Damit meinen wir nicht Calvins „Ultima

---

4) Wir können darum auch nicht von der Stellung handeln, die a Lasko in dem Abendmahlsstreite eingenommen hat. Seine Lehre ist in ihrer Abweichung von der Calvins natürlich auch sachlich interessant. Eine Gegenüberstellung beider Abendmahlsanschauungen hat K. Hein („Die Sakramentslehre des Johannes a Lasko") geboten. Für a Lasko müssen wir hier auf dieses Buch verweisen; Calvins Lehre bleibt dort allerdings im Unklaren.

admonitio ad J. Westphalum“ von 1557 (CR IX 141—252). Denn diese admonitio war von dem Verfasser wohl als ultima gedacht, tatsächlich ist sie aber keine ultima geblieben. Vergegenwärtigen wir uns schnell, in welcher Beziehung die verschiedenen Streitschriften, die beide Gegner gewechselt haben, zueinander stehen! Als Westphals erste Schrift, die „Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena domini, ex Sacramentariorum libris congesta, 1552“, nicht den gewünschten Widerhall fand, ließ er sogleich eine zweite folgen: „Recta fides de coena domini, ex verbis apostoli Pauli, et evangelistarum demonstrata ac communita, 1553“. Jetzt antwortete Calvin mit der „Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis ..., 1555“ (CR IX 5—36). Westphal gab daraufhin seine „Adversus cuiusdam sacramentarii falsam criminationem iusta defensio, 1555“ heraus. Dagegen verteidigte sich Calvin mit der „Secunda defensio piae et orthodoxae de sacramentis fidei ..., 1556“ (CR IX 45 bis 120). Sein Gegner hatte inzwischen die Autorität zweier Kirchenväter für sich geltend gemacht, indem er zwei Stellensammlungen der Öffentlichkeit unterbreitete: 1) „Fides Divini Cyrilli episcopi Alexandrini, de praesentia corporis et sanguinis Christi in s. coenae communione, 1555“; 2) „Collectanea sententiarum Divi Aurelii Augustini episcopi Hipponensis de coena domini, 1555“. Später ließ er folgen: „Ph. Melanchthonis sententia de coena domini, 1557“. Auf die Secunda defensio Calvins antwortete er mit der „Epistola qua breviter respondit ad convicia Johannis Calvini, 1557“[5]), und dadurch, daß er sich Äußerungen niedersächsischer Theologen zu der Streitsache verschaffte und sie veröffentlichte in der „Confessio fidei de eucharistiae sacramento, in qua ministri ecclesiarum Saxoniae solidis argumentis sacrarum literarum astruunt corporis et sanguinis domini Jesu Christi praesentiam in

5) abgedruckt in CR IX, S. XVIII—XXI.

coena sancta, et de libro Joannis Calvini ipsis dedicato respondent, 1557". Auf alle diese Veröffentlichungen, mit Ausnahme der Fides D. Cyrilli, die Calvin nicht gekannt zu haben scheint[6]), bezieht sich Calvins schon genannte Ultima admonitio vom August 1557[7]). Schon zwei Monate darauf gab Westphal eine kurze Erwiderung durch seine „Confutatio aliquot enormium mendaciorum J. Calvini" und kündigte in ihr eine größere Gegenschrift an (s. A. 4 b). Diese umfangreichste Veröffentlichung Westphals zur Sache ist im folgenden Jahre 1558 erschienen und trägt den Titel: „Apologia confessionis de coena domini, contra corruptelas et calumnias Joannis Calvini, scripta". Ende des Jahres kennt Calvin das Buch. Aber er hat beschlossen, es unbeachtet zu lassen, da Westphal es sich zur nicht geringen Ehre anrechne, wenn er sich mit ihm befasse, und außerdem meint er, dessen Albernheiten schon mehr als genug widerlegt zu haben. Vielleicht werde sich ein anderer finden, der ihm so zusetzt, wie er es verdient habe[8]). Tatsächlich lag die Sache so, daß Calvin schlecht eine neue Schrift gegen Westphal herausgeben konnte, nachdem er einmal seine Veröffentlichung von 1557 als letzte bezeichnet hatte. Aber geantwortet hat er seinem Gegner doch. Wer sich im CR II das 4. Buch der Institutio von 1559 ansieht, dem fallen dort im 17. Kapitel, das

---

[6]) Auch die Sammlung der Augustinstellen ist ihm ja sehr spät in die Hände gekommen. Die Vorrede zu dieser Schrift ist vom September 1554 (s. CR IX, S. XII). So wird sie selbst Anfang 1555 erschienen sein, also zur selben Zeit wie Calvins erste Streitschrift.

[7]) Die Schrift „Ph. Melanchthonis sententia de coena domini, 1557", haben die Herausgeber des CR nicht gekannt. Darum wissen sie mit Calvins Anspielung auf diese Schrift nichts anzufangen, obwohl sie aus seinen Worten hätten erschließen müssen, daß er von einer besonderen Veröffentlichung Westphals spricht. Vgl. CR IX 148,1 ff. Die dortige Anm. 1 ist natürlich falsch.

[8]) Calvin an Bullinger am 19. Nov. 1558, CR XVII 387. — Der „andere" hat sich in der Person Bezas gefunden. Im September 1559 erschien seine „De coena domini plana et perspicua tractatio, in qua J. Westphali calumniae refelluntur".

die Abendmahlslehre behandelt, die langen Sektionen 20—34 auf, die durch den Druck größtenteils als Textzusätze der letzten Ausgabe gekennzeichnet sind. In Wirklichkeit handelt es sich weithin um starke Überarbeitungen des Textes der früheren Ausgaben. Das ist den Herausgebern des CR vielfach entgangen[9]). Aber diese 15 Sektionen sind durch die

[9]) Mit CR II

1018,18—33	vgl. CR I	995,27—46
1018,33—45	„	997,5—10
1019,13—23	„	998,33—42 (vgl. OS I 143,18—22)
1019,23—30. 34—39	vgl.	998,43—999,2
1019,30—34	=	997,11—15
1019,40—43	vgl.	997,29—33
1019,43—45	=	997,51—54
1019,45—47	vgl.	997,54—55
1019,47—52	=	997,55—998,4
1019,52—54	vgl.	998,4—6
1020,1—14	=	997,33—47
1020,14—19	vgl.	997,47—51
1020,19—40	=	998,7—27
1021,3—6	vgl.	998,27—33 (vgl. OS I 143,10—12)
1023,33—37	vgl.	1008,3—6 (OS I 141,41—142,2)
1023,37—1024,8	=	1008,6—29 (OS I 142,2—22)
1025,43—1026,21	=	1008,37—1009,13
1026,21—25	=	1009,13—17 (OS I 142,26—29)
1026,25—29	=	1009,17—21
1027,8—11	vgl.	1006,5—9
1027,11—16	„	1005,35—43
1027,46—1028,1	=	1006,16—22
1029,31—36	vgl.	1007,50—1008,2 (OS I 141,36—41)
1029,43—1030,2	vgl.	1007,33—44 (vgl. OS I 141,29—32)
1030,2—3	=	1005,45—46
1030,3—9	=	1005,46—51 (OS I 140,12—17)
1030,10—15	=	1005,51—55 (OS I 140,17—21)
1030,15—21	vgl.	1005,55—62
1030,32—43	„	1007,44—50 (OS 141,32—36)
1030,50—55	„	1007,29—33 (OS 141,25—29)

letzte Bearbeitung von Calvin doch zu einem neuen, einheitlichen Textabschnitt gestaltet worden. Wenn man das Stück durchliest, merkt man sofort, daß Calvin sich in ihm mit den Lutheranern auseinandersetzt, also mit Westphal und Genossen. Sehen wir näher zu, so finden wir, daß Calvin bei der Abfassung dieses Abschnittes zwei seiner Schriften gegen Westphal benutzt hat, die erste Defensio von 1555 und die Ultima admonitio. Er hat sogar zum Teil Stellen aus ihnen in die Institutio wörtlich übernommen[10]). Aber

---

1031,46—1032,1	vgl.	1006,44—51 (OS 140,35—40)
1032,1—11	=	1006,51—1007,10 (OS 140,40—141,9)
1032,36—1033,10	=	1010,1—25
1033,10—19	=	1010,25—34 (OS 143,1—9)
1033,19—20	=	1010,35
1033,20—25	=	1010,35—40 (OS 143,12—16)
1033,31—39	=	1010,41—48 (vgl. OS 143,22—27)
1033,45—52	vgl.	994,31—37 (OS 139,5—10)
1033,53—1034,6	vgl.	994,37—995,1 (OS 139,16—23)
1034,6—10	=	995,1—4 (OS 139,23—26)
1034,10—21	vgl.	995,4—18 (OS 139,27—140,8)

Auch Köstlins Nachträge zu dem, was das CR nachgewiesen hat, sind also nicht vollständig. Vgl. Köstlin, Calvins Institutio nach Form und Inhalt, Theol. Stud. u. Krit. 41, 1868, S. 10.

10) Mit CR II, 1020,41—45 vgl. Ult. adm. CR IX 161,33—37

1020,49 f.	„	155,37 f.
1021,11—29	„	186 f.
1021,38—1022,4	vgl.	183 f.
1027,16—40	vgl.	154—156
1028,1—39	„	171—173
1028,53—1029,4	vgl.	171 f.
1032,11—14	vgl.	194,51—195,2
1033,26—29	„	182 unten
1036,8—11	„	Defensio CR IX 27,36—37
1036,11—18	=	27,37—28,5
1036,24—36	=	28,5—19
1036,40 f.	vgl.	28,22—24
1036,41—49	„	27,28—35
1036,49—51	„	28,24—27

das wäre noch nichts Sonderliches; denn das hat er des öfteren getan, daß er frühere Arbeiten in die Institutio hineingearbeitet hat[11]). Das Eigenartige unseres Abschnittes der Institutio besteht in etwas anderem. Wir haben gehört, daß Calvin im November 1558 die Apologia Westphals kannte, aber nicht gut eine neue Schrift gegen sie ausgehen lassen konnte. Nun war er damals gerade mit der großen Umarbeitung seiner Institutio beschäftigt, um ihr die endgültige Gestalt zu geben[12]). Was lag näher, als daß er in diesem Werke seine Antwort auf Westphals Apologia gab! So haben wir die Sektionen 20—34 nicht nur zu verstehen, sondern in diesem Abschnitte bezieht sich Calvin auch auf einige gegnerische Äußerungen, die sich, wenn wir recht sehen, in keiner früheren Schrift Westphals finden, sondern nur in der Apologia von 1558[13]). Westphals größte Veröffentlichung gegen Calvin ist also tatsächlich von diesem selbst beantwortet worden[14]). In der Institutio IV 17, 20—34 liegt die letzte Antwort vor[15]).

1036,52—1037,16 = 28,27—47
1037,19—23 = Ult. adm. CR IX 158,8—13
1037,23—28 vgl. 158,4 f.
1037,28—30 = 158,6 f.
1037,31—34 = 166,8—10.
1037,38—42 vgl. 163,4—12
1037,42—46 = 163,12—16
1037,46—50 vgl. 163,26—28
1037,50—1038,1 vgl. 158,47—50
1038,1—3 vgl. 163,31—37.

11) s. dazu z. B. auch meine Nachweise in OS III, S. XLI, 22—33. Außerdem s. unten S. 26, Anm. 22.

12) vgl. OS III, S. XXXVIII, 9 ff.

13) In dem Stück CR II 1019,5—11 bezieht sich Calvin auf Apologia S. 30 f., in II 1025,19—43 auf S. 271 ff.

14) Vgl. dagegen die Spezialarbeit von Nieter, S. 21; Kawerau in der RE^3 XXI 188,38 und die anderen Arbeiten.

15) Natürlich gilt Calvins „Dilucida explicatio sanae doctrinae de vera participatione carnis et sanguinis Christi in sacra coena, ad discutiendas Heshusii nebulas, 1561“ (CR IX 461—518) indirekt auch

Daß gerade sie für uns einen ganz besonderen Wert hat, wenn wir die Eigenart Calvinischer Abendmahlslehre erfassen wollen, ist selbstverständlich. Es handelt sich ja nicht um irgendeine Streitschrift Calvins, sondern um einen Teil aus seinem Hauptwerke. Was er hier sagt, das ist sein Testament für seine Nachfahren[16]). Was er hier gegen die Streitlutheraner zu bemerken hatte, das wollte er, der dem nahen Tode entgegensah, für die Zukunft als seine Anschauung von der Sache festgehalten wissen. Darum benutzen wir dieses Stück der Institutio als Grundlage für unsere Untersuchung, ohne natürlich die anderen Äußerungen Calvins zur Sache zu übersehen.

II. Der Stand der Forschung.

Mit den geschichtlichen Darstellungen des Abendmahlsstreites zwischen Westphal und Calvin brauchen wir uns hier nicht zu beschäftigen. Zur Beantwortung unserer sachlichen Frage, worin denn die Eigenart der Lehre Calvins gegenüber der lutherischen bestehe, tragen sie kaum etwas bei.

Von denen, die sich um unsere Sache bemüht haben, ist zunächst A. E b r a r d zu nennen. Im zweiten Bande seiner Schrift „Das Dogma vom heiligen Abendmahl" beschäftigt er sich Seite 225—274 mit „Calvin und Westphal". Die Arbeit hat den Nachteil, daß sie nur Calvin zu Worte

---

Westphal. Er wird auch einmal genannt (a. a. O. S. 469). Aber eine Antwort auf die Apologia in dem Sinne wie der Abschnitt der Institutio ist diese Schrift nicht. Inzwischen hatte ja auch Beza Westphals Apologie direkt beantwortet. Siehe oben S. 7, Anm. 8.

[16]) Vgl. sein Vorwort zur Institutio OS III 5,16—22. — Wenn W e r n l e (Der ev. Glaube III, S. 114) sagt: „Das Polemische dieser Ausgabe gehört besser in die Pathologie des Reformationszeitalters als zum Wesen seines religiösen Glaubens und Denkens", so zeugt das von einer Verkennung des Wesens der Institutio. Zu ihr gehört notwendig wie zu jeder echten Theologie auch die Polemik.

kommen läßt, Westphal dagegen nicht, obwohl der Verfasser dessen Schriften gekannt zu haben scheint (s. S. 546). Bedenklicher aber als dies ist das Ergebnis der Abhandlung. Ebrard sieht den „Lebensnerv“ Calvinischer Abendmahlslehre in der „Auffassung der verklärten Leiblichkeit als reiner Kraft“ (S. 572). „Der verklärte Leib Christi ist ihm (sc. Calvin) seiner Substanz nach durch und durch Kraft, virtus. In der Verklärung hört der Dualismus von belebendem Geist und belebungsbedürftigem Stoffe auf; der verklärte Leib ist durch und durch erscheinender Geist, verräumlichtes Leben, überhaupt durch und durch Leben; er hat die Kraft, stofflich zu werden, wie und wo er will, so jedoch, daß er dabei den Stoff, nicht dieser ihn beherrscht“ (S. 556). Diese Auffassung von der Abendmahlslehre Calvins ist durch Leibniz bestimmt (S. 413 f., 430, 459), und wir vermuten, daß Ebrards Freund Steffens dabei den Zwischenträger gespielt hat. Ebrard hat ganz recht, wenn er voraussieht, daß vielen „diese (ächt calvinische) Idee fremd und wunderlich vorkommen“ werde (S. 556)[17]; denn es ist zu offensichtlich, daß hier naturphilosophische Gedanken in Calvin hineingedeutet werden, mit denen er nichts zu tun hat. Einmal ist zu sagen: Calvin hat wohl immer nachdrücklich darauf hingewiesen, daß Christus mit Fleisch und Blut sich jetzt im Himmel befindet; aber das heißt nicht, daß der verklärte Leib Christi als solcher für seine Abendmahlsauffassung eine entscheidende Bedeutung hätte. Im Gegenteil: Calvin ist gegen den Begriff des corpus gloriosum höchst mißtrauisch und spricht eigentlich nur von ihm, wenn andere ihn verwenden und er deshalb zu Abgrenzungen gezwungen wird[18]. Wenn sich bis in die Gegenwart hinein die Meinung erhalten hat, daß der Schlüssel zum Verständnis der Calvinischen Abendmahlslehre in dem Begriffe des verklär-

---

[17]) Über das Verhältnis, das Leibniz gerade zum Luthertum haben soll, s. K. Holl, Ges. Auff. I 2. 3., S. 527 f.; 530 f.

[18]) Inst. 1536—54, OS I 141; Inst. 1559, IV 17,29, CR II 1029 f.

ten Leibes zu finden sei, so muß einmal nachdrücklich ausgesprochen werden, daß dies falsch ist. Zum anderen ist Ebrard gegenüber zu bemerken: Calvin hat sich leidenschaftlich dagegen gewehrt, daß man mit Hilfe des Begriffs vom verklärten Leibe aus dem Leibe Christi schließlich Geist mache[19]).

Julius Müller meint, Ebrard sei zu dieser Auffassung von der Sache durch den genannten Philosophen „verführt" worden[20]). Jedenfalls ist es ein Verdienst, daß er Ebrards falsche Auslegung der Gedanken Calvins nachdrücklich abgelehnt hat. In seiner eigenen Arbeit behandelt er das Verhältnis Calvins zu Westphal nicht unmittelbar, stützt sich aber so oft auf Calvins Streitschriften gegen den Lutheraner, daß wir ihn hier erwähnen müssen. Er versteht Calvin folgendermaßen: „Die Substanz des Sakramentes" ist „nach Calvins Ansicht" „jene lebendigmachende Kraft, welche sich aus dem verklärten Fleische Christi in unsere Seelen ergießt" (S. 448). Er setzt also nicht wie Ebrard „lebendigmachende Kraft" und „verklärtes Fleisch" gleich, sondern unterscheidet sie als Ursache und Wirkung. „Diese lebendigmachende Kraft geht zunächst aus von dem verklärten Fleische Christi, so jedoch, daß dieses das Werkzeug oder die Mittelursache ist, durch deren Vermittlung Christus der Gottmensch sein Leben den Menschen mitteilt" (S. 463). Aber nun fährt Müller erstaunlicherweise fort: „Diese Mitteilung obgleich ihrer Natur nach immerwährend ersteigt jedoch ihren Gipfel, wo Christus im Abendmahl uns seines lebendigmachenden Fleisches und Blutes teilhaftig macht". So ernst freilich, wie sich das anhört, ist es nicht gemeint; denn er fährt fort: „Obgleich endlich diese Mitteilung durch Handeln, Wirken, Beleben geschieht, so kann nichtsdestoweniger von denen, welche das heil. Abendmahl auf gott-

---

[19]) Inst. 1536—54, OS I 141,28 f. Inst. 1559, a. a. O. S. 1030 unten.

[20]) Dogmatische Abhandlungen, 1870, S. 445, Anm. 3 (Vergleichung der Lehren Luthers und Calvins vom Heiligen Abendmahl).

gefällige Weise brauchen, gesagt werden, daß sie das Fleisch Christi essen; denn diese und ähnliche Redeweisen bedeuten, daß jene lebendigmachende Kraft im innersten Gemüt aufzunehmen und gleichsam in dem Geheimnis des Herzens zu verbergen ist". Ebrard setzt kühn Leib Christi und Kraft in eins. Müller, von Calvin gewarnt, läßt hinter dieser Kraft das Fleisch Christi als Quelle dieser Kraft stehen; aber die einzige Realität im Abendmahle ist auch nach ihm, wie gerade der letzte Satz zeigt, die „lebendigmachende Kraft". Bei der Frage, wie denn eine Mitteilung des Leibes Christi an den Menschen möglich sei, braucht Ebrard bei seiner Auffassung vom Leibe Christi keine Schwierigkeit zu empfinden. Auch Müller nicht, sofern er an die „lebendigmachende Kraft" denkt, die nach ihm die eigentliche Abendmahlswirklichkeit ist. Aber gerade er weiß ja im Gegensatz zu Ebrard, wie gewichtig Calvin außer von der virtus gerade auch von Fleisch und Blut redet, von denen diese Kraft ausgeht. So spricht er gezwungenermaßen von jenem „Gipfel, wo Christus im Abendmahl uns seines lebendigmachenden Fleisches und Blutes teilhaftig macht", beseitigt aber sogleich die Aussage wieder durch eine gewundene Erklärung. Schließlich muß er sich damit helfen, daß er hier eine Unklarheit in der Lehre Calvins feststellt: „So bezieht Calvin zwar überall den Genuß des Fleisches Christi auf die Seelen der Gläubigen, zeigt aber nirgends, wie das F l e i s ch Jesu Christi, sei es auch immerhin sein verklärtes Fleisch, die S e e l e n selbst mit seiner Wirksamkeit unmittelbar berühren könne" (S. 464). Aber eben dies, daß er das Fleisch Christi nicht wie Ebrard in Kraft aufgelöst hat, obwohl es ihm sehr nahe lag — denn die Substanz des Abendmahles ist nach seiner Auslegung die lebendigmachende Kraft —, das ist ihm hoch anzurechnen. Damit ist freilich nur die Problematik der Abendmahlslehre Calvins aufgewiesen, gelöst ist sie von Müller in keiner Weise.

In dem Buche von H. Schmid „Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter" trägt ein Abschnitt die Überschrift: „Der Streit Westphals" (S. 120—185). In seinem Ergebnisse berührt sich Schmid mit J. Müller: „Die Gegenwart des Leibes, von der Calvin spricht, ist nur eine geistige Gegenwart, und der Ausdruck Leib Christi ist nicht in seiner eigentlichen natürlichen Bedeutung gefaßt, sondern in der einen Wirkung, die von diesem im Himmel befindlichen Leib ausgehen soll" (S. 138)[21]. Schmids Meinung ist also die, daß Calvin eigentlich nur einen Leib Christi kennt, der im Himmel ist, daß er dann aber auch die Wirkung, die von ihm ausgeht, uneigentlicherweise Leib Christi nennt. Darin unterscheidet sich Schmid von Müller, daß dieser anerkennt, Calvin beziehe wirklich, wenn auch in ungeklärter Weise, den Genuß des Fleisches Christi auf die Seelen der Gläubigen. Schmid dagegen tut so, als habe Calvin es gar nicht so ernst gemeint, wenn er von einer Gegenwart des Fleisches Christi im Abendmahl spreche, als habe er diesen Begriff nur als Deckmantel gebraucht und sei im Grunde doch Zwinglianer. Diese Auffassung von der Abendmahlslehre Calvins finden wir nicht nur bei Schmid. Sie ist im Luthertum weithin verbreitet[22]. Es dürfte ihr gegenüber nicht zu

---

[21]) Über diese Auslegung des streng konfessionellen Lutheraners dürfen wir uns freilich nicht wundern; denn er kann sich für sie ausgerechnet auf den reformierten Alexander Schweizer berufen.

[22]) Selbst bei R. Seeberg schimmert sie noch durch: „So sehr Calvin sich an den älteren Gedanken Luthers hält, daß die Bedeutung des Leibes Christi in der unterpfandlichen Gegenwart dessen, der für uns gelitten hat, bestehe, so deutlich ist der Unterschied, daß Calvin dabei an die geistige Wirkung denkt, die ausgeht von dem Christus, der in seinem Fleisch sterbend und auferstehend die Erlösung bewirkt hat, während Luther auch die reale leibliche Gegenwart annimmt" (Dogmengesch. IV 2. 3., S. 607). — Seeberg stellt Calvin allerdings näher zu Luther als zu Zwingli.

Unrecht das Mißtrauen bestehen, daß Calvins Lehre dort so gesehen wird, wie man sie gerne sehen möchte.

Demgegenüber bedeuten zwei Arbeiten, die von reformierter Seite erschienen sind, zwar keine Lösung unserer Frage; aber sie behandeln den Sachverhalt, der sich bei Calvin vorfindet, doch vorsichtiger, als die bisher genannten Abhandlungen. Nach Lengereau lehrt Calvin eine wirkliche und wesentliche, aber geistige Gegenwart von Fleisch und Blut Christi. Der Glaube verwirklicht die Gemeinschaft mit ihnen[23]). Wie der Verfasser sich diese geistige Gegenwart denkt, wird nicht recht deutlich. Jedenfalls wird mit dem einfachen Subjekt-Objekt-Schema, das er im Sinne hat[24]), die Frage J. Müllers nicht gelöst, wie es denn möglich sei, daß Christi Fleisch mit der Seele des Menschen in Berührung komme.

Von dem Mangel der Spezialarbeit Lengereaus, daß sie Westphals eigene Schriften nicht berücksichtigt, ist auch Doumergues Behandlung der Abendmahlslehre in seinem großen Calvinwerke nicht frei. Seine ganze Arbeit besteht im wesentlichen in einer Aneinanderreihung von Calvinzitaten. Er läßt ähnlich wie Lengereau Calvin irgendwie — dieses Wort ist hier angebracht — in der Mitte zwischen Luther und Zwingli schweben und verzichtet auf eine nähere Bestimmung der Sache, weil er meint, daß dies hier angemessen sei[25]).

Mystisches Dunkel kann aber die heutige theologische Auseinandersetzung nicht fördern. Da greift Wernles Darlegung ein und trägt zur Klärung unserer Frage

---

[23]) E. Lengereau, Théorie de Calvin sur la cène d'après ses controverses avec Joachim Westphal, et Thilemann Heshusius. Diss. Montauban 1896, S. 34.

[24]) Vgl. die eigene These des Verfassers: „Pour arriver à une saine conception de l'Eucharistie, il faut admettre l'égale nécessité de l'élément subjectif: la foi du fidèle et de l'élément objectiv: Christ présent dans [!] les espèces" (S. 47).

[25]) Jean Calvin, V, 1917, S. 363.

Wesentliches bei[26]). Wenn es Wernle auch nicht leicht wird, Calvin „hier ganz zu folgen", so stellt er doch fest, daß Calvin gerade auf die Gegenwart und Mitteilung von Fleisch und Blut Christi im Abendmahle großen Nachdruck legt[27]). Und zum andern zeigt er, wie diese Mitteilung nach Calvin erfolgt: „Es ist die Eigenart seiner Abendmahlslehre, daß sie eine wirkliche Gemeinschaft des erhöhten Christus mit seinen Gläubigen auf Erden annimmt, sie aber durch den Geist vom Himmel her und durch den Glauben von der Erde her verbunden sein läßt. Reale Gemeinschaft, aber auf geistige Weise!"[28]). In dieser Feststellung von Wernle scheint uns das Wesen der Abendmahlslehre Calvins so gut umschrieben zu sein wie in keiner der bis jetzt genannten Arbeiten.

Die viel eingehenderen Untersuchungen Beckmanns bedeuten demgegenüber, was das Verständnis der Abendmahlslehre Calvins anlangt, eher einen Rückschritt. Zu Beckmanns Methode haben wir schon einiges gesagt. Daß er Westphals Schriften nicht heranzieht, obwohl er Calvins Stellungnahme gegen die Streitlutheraner behandelt, ist verständlich, weil er ja letztlich an den Beziehungen Calvins zu Augustin interessiert ist. Beckmann kommt zu dem Ergebnisse, daß nach Calvin „die sacramentale Realität der Geist ist. Abendmahlsgabe im prägnanten Sinne ist nicht Leib und Blut des Herrn, sondern Verwirklichung lebendiger Gemeinschaft mit dem Fleisch und Blut des Herrn, welche im Geist stattfindet. Die geistliche Nahrung unserer Seele besteht in den

---

26) Wernle, Der evangelische Glaube, III, Calvin, S. 105—114.

27) a. a. O. S. 112 f. Wernle macht auch darauf aufmerksam, daß Calvin gerade hier von Augustin im Stich gelassen wird. Beckmann, von dem wir gleich sprechen werden, hat also offenbar Gedanken Augustins in Calvin hineingelesen.

28) a. a. O. S. 113.

geistlichen Lebenskräften, die von dort ausgehen. Diese geistliche Gemeinschaft selbst ist die Abendmahlsgabe, nicht die Substanz von Fleisch und Blut Christi" (S. 150 f.)[29]. Damit scheint Beckmann die Auffassung von der Abendmahlslehre Calvins anzuerkennen, die wir bei Müller und Schmid gefunden haben. Das wird besonders deutlich, wenn wir gegen Ende folgendes lesen: „Wenn auch der Begriff der Speisung mit Fleisch und Blut Christi bei beiden (sc. Augustin und Calvin) tatsächlich eliminiert ist, so ist doch damit caro und sanguis Christi nicht gänzlich aus dem Abendmahl beseitigt, sondern bleibt als ein irrationaler Rest an der Grenze des Begreiflichen stehen. Sie wußten beide mit Fleisch und Blut in der ganzen spiritualistischen Struktur ihrer Abendmahlslehre nichts anzufangen und ließen es darum als das große Geheimnis an der Peripherie ihres Grundgedankens der communio Christi stehen"[30]. Also hat Calvin doch einen Spiritualismus vertreten? Ja, sagt Beckmann, aber keinen „bloßen" (S. 162). Warum hat dann aber Calvin so leidenschaftlich die Gegenwart und Mitteilung gerade von Fleisch und Blut Christi betont? Sollte das wirklich nur darum geschehen sein, weil er den biblischen Texten und der kirchlichen Lehre gerecht zu werden suchte, wie Beckmann meint? Hätte er sich wirklich einem „reinen (bloßen) Spiritualismus" ergeben, wenn die Tradition nicht so deutlich von Leib und Blut Christi gesprochen hätte?

Auch das gleichzeitig mit Beckmanns Buch erschienene dogmengeschichtliche Werk O. Ritschls reicht, was Calvins Abendmahlslehre anlangt, nicht an das heran, was Wernle herausgearbeitet hat. Ritschl versteht Calvins Lehre als „vermittlungstheologische Zwischenform" und sagt

---

[29]) Vgl. auch S. 160: „bei Augustin wie Calvin die eigentliche sacramentale Realität der Spiritus Sanctus (oder Christi)".

[30]) S. 162. — Sperrungen hier von mir.

folgendes: „Beide (sc. Butzer und Calvin) vermieden damit die Annahme Luthers von der wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Sakrament. Sie begnügten sich damit, die auch von Luther anerkannte geistige Gemeinschaft der gläubigen Seele mit dem erhöhten Christus als den eigentlichen Inhalt des Abendmahlsgenusses zu behaupten." „Es handelt sich also im Abendmahl um etwas Doppeltes: einmal um die Teilnahme an der irdischen sakramentalen Handlung, und andererseits um das Bewußtsein, daß man mit Christus innerlich geeinigt sich des ganzen Segens dieser geistigen Gemeinschaft mit ihm erfreuen darf"[31]. Wenn Calvin die Annahme einer wirklichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi vermeiden würde, wenn es ihm im Abendmahle nur um das Bewußtsein einer geistigen Gemeinschaft gehen würde, was hätte dann sein Nachdrucklegen eben auf Fleisch und Blut Christi für einen Sinn?

Es ist verdienstvoll, daß sich Boudriot in seinem Vortrage über „Calvins Abendmahlslehre"[32] durch die beiden jüngst erschienenen Abhandlungen von Beckmann und Ritschl nicht hat beirren lassen. Er bewegt sich in den Bahnen Wernles, unterscheidet sich aber dadurch von ihm, daß er Calvins Lehre ganz und gar bejaht.

Die Auseinandersetzung Calvins mit den Lutheranern behandelt er ebenso wie Wernle nur flüchtig. Hier haben wir mit unserer Arbeit einzugreifen, und wir hoffen, daß dadurch die Eigenart der Abendmahlslehre Calvins noch deutlicher hervortreten wird, als bei Wernle und Boudriot. Vor allem aber wollen wir damit für uns Heutige die Frage lösen helfen, ob wir Calvin in der Abendmahlslehre

---

[31]) Dogmengesch. des Protestantismus, III, 1926, S. 240. Mit dem Streite um Westphal beschäftigt sich Ritschl erst im IV. Bande seines Werkes, ohne daß er ihn aber weiter für Calvins Abendmahlslehre auswertet, die er schon in Bd. III behandelt hat.

[32]) Reformierte Kirchenzeitung 79, 1929, S. 90—93, 97—99.

folgen können oder nicht. Gerade an diesem Punkte versagt ja Wernle und bietet Boudriot zu wenig. Ehe wir uns aber mit der Auseinandersetzung zwischen Calvin und den Streitlutheranern beschäftigen können, müssen wir uns dahin erst den Weg bahnen. Zur Erkenntnis des Sachverhaltes bei Calvin dürfte es gut sein, wenn wir mit der historischen Vorfrage beginnen, unter welchen Umständen Calvins Abendmahlslehre in ihrer ersten Form entstanden ist.

Erster Teil.

Communio cum Christo.

I. Der historische Ausgangspunkt der Abendmahlslehre Calvins.

Als Calvin das Evangelium kennen lernte, war der Abendmahlsstreit im protestantischen Lager im vollen Gange. Er bekam auch sogleich davon zu hören. Das bezeugt er selbst: „Als ich anfing, aus der Finsternis des Papsttums hervorzutauchen und ich, der ich nur ein wenig die gesunde Lehre gekostet hatte, bei Luther las, daß von Oekolampad und Zwingli in den Sakramenten nichts übrig gelassen werde als nackte und leere Figuren, da bin ich — ich gestehe es — ihren Büchern so entfremdet worden, daß ich mich lange ihrer Lektüre enthielt"[1]. Wie sich dieses Kosten der gesunden Lehre und diese Lektüre von Lutherschriften zu Calvins „subita conversio ad docilitatem" verhält, diese viel verhandelte Frage können wir hier nicht erörtern. Das ist für uns auch nicht notwendig. Für uns ist einmal wichtig, daß Calvin zugleich mit dem Evangelium auch die Abendmahlsfrage vorgelegt bekam, zum anderen, daß dies alles noch vor dem Marburger Religionsgespräch geschah[2], und schließlich, daß Calvin durch Lektüre von Luther eine Abneigung gegen Zwingli und Oekolampad erhielt.

---

[1]) Secunda defensio adversus Westphal., CR IX 51.

[2]) Denn die eben mitgeteilte Stelle hat folgende Fortsetzung: „Porro antequam scribere aggressus sum, Marpurgi inter se colloquuti aliquid ex priore vehementia remiserant ..."

Treten wir der Frage näher, in welcher Schrift Luthers Calvin denn diese Äußerung über die beiden Schweizer gefunden haben könnte, so sehen wir, daß nicht sehr viele in Betracht kommen. Alle nur in deutscher Sprache erschienenen Arbeiten Luthers fallen schon deshalb fort, weil Calvin des Deutschen nicht mächtig war[3]). In dem 1527 in lateinischer Übersetzung erschienenen „Sermon von dem Sakrament des leibs und bluts Christi, widder die Schwarmgeister"[4]) werden Zwingli und Oekolampad mit Namen nicht angeführt; aber man muß damit rechnen, daß Calvin Luthers Aussagen auf diese beiden bezogen hat. Sonst käme nur der im selben Jahre gedruckte, kurze Brief Luthers an Herwagen in Frage[5]). Alle anderen Veröffentlichungen Luthers zur Sache sind nach Angabe der WA in lateinischer Sprache erst viel später erschienen[6]).

Welche Schriften zur Abendmahlsfrage Calvin in den ersten Jahren nach seiner Hinwendung zum Evangelium

---

[3]) Hier kann nur auf das Selbstzeugnis Calvins in seinem Briefe an Jakob Andreae vom 1. August 1557 verwiesen werden: „Librum tuum, quia linguae germanicae sum ignarus, cuidam amico legendum dedi, qui mihi summam referret" (CR XVI 553). Vgl. hierzu meinen Aufsatz: „Verstand Calvin Deutsch?" ZKG 49, 1930.

[4]) WA XIX 482 ff.; den lateinischen Titel s. ebenda S. 469; vgl. S. 479.

[5]) Der Brief steht WA XIX 471 ff. Die Ausgaben sind dort S. 469 f. angegeben.

[6]) Also die beiden Vorreden zum schwäbischen Syngramma (vgl. WA XIX 456. 528). Die Schrift „Das diese wort Christi (das ist mein leib etce.) noch fest stehen" ist 1556 lateinisch erschienen (WA XXIII 49), aus der Schrift: „Vom abendmal Christi, Bekendnis", nur das Bekenntnis im Jahre 1539 (WA XXVI 255). Allerdings sind hierin die Mitteilungen der WA nicht immer zuverlässig. So ist entgegen der WA X 2, 361 nach N. Weiß, La littérature de la réforme française (Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme fr., 1888, S. 502), eine lateinische Ausgabe des Betbüchleins schon 1525 in Straßburg erschienen.

sonst noch gelesen hat, wissen wir nicht. Er äußert sich zur Lehre vom Abendmahl erstmalig in der Institutio von 1536. So können wir aus ihr nur einigermaßen erschließen, welche Veröffentlichungen zur Sache Calvin bis dahin noch kennengelernt hat.

Bleiben wir zunächst bei Luther! Wenn man einmal den Anfang des Abschnittes „De coena domini" in der Institutio mit Luthers „De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium" vergleicht, so sieht man auf den ersten Blick, wie eng sich Calvin da bis in die Ausdrucksweise hinein an Luther anlehnt. Das Verständnis des Abendmahles als eines testamentum oder foedus und, was er auf Grund dessen über promissio und fides sagt, geht sicher auf dieses Buch Luthers zurück[7]). Selbst die Auffassung vom Abendmahle als Lob und Dank für empfangene Gnade findet in dieser Lutherschrift einen Anhaltspunkt[8]). Die wichtigen Gedanken über die Gemeinschaft mit Christus, die uns an all' dem Seinigen und ihm an all' dem Unsrigen Anteil gibt, oder die Ausführungen über die Einheit der Christen untereinander, die durch das aus vielen Körnern zusammengebackene Brot dargestellt wird, finden sich in Luthers „Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament des heyligen waren Leychnams Christi, 1519"[9]). Die Frage nach der Würdigkeit derer, die zum Abendmahle gehen wollen, wird ebenso beantwortet wie in Luthers „Eyn Sermon von der Beycht

---

7) Vgl. OS I 136,42—137,4 und 137,7—11 mit WA VI 513—515; OS I 137,42—138,1 mit WA VI 517,34 ff.

8) Vgl. OS I 145,11 f. mit WA VI 515.

9) Vgl. OS I 137,11—28 mit WA II 743—745. 748 f.; vgl. OS I 145,26—37 mit WA II 748. Lateinisch ist der Sermon 1524 unter dem Titel: „De sacramento eucharistiae contio dignissima" erschienen (WA II 741). — Zum Gedanken der „commutatio" vgl. bes. „In epist. ad Galat. comment. 1535", WA XL 1,443 und dazu W. von Loewenich, Luthers Theologia crucis, 1929, S. 134 ff.

vnd dem Sacrament, 1524"[10]), dessen in Frage kommende Hauptteile in der Kirchenpostille und im Betbüchlein, die Calvin sicher gekannt hat, auch einen lateinischen Abdruck gefunden haben[11]). Von späteren Schriften Luthers klingt der Kleine Katechismus an einer Stelle der Abendmahlslehre Calvins an[12]).

Calvin hat sich also von Luther nicht nur gegen Zwingli und Oekolampad scharf machen lassen. Vielmehr hat er grundlegende Gedanken, die er 1536 in der Institutio über das Abendmahl ausbreitet, von Luther empfangen. Aber das ist der Luther, der seine großen Streitschriften gegen Zwingli noch nicht geschrieben hat. Ihn kennt er aus persönlicher Lektüre, den späteren — abgesehen von dem kleinen Briefe an Herwagen und vielleicht von dem Sermone wider die Schwarmgeister[13]) — nur vom Hörensagen. Das

---

10) Vgl. OS I 146,13—17 mit WA XV 497 f.

	147,30 f.	"	"	"	496
	148,11—13	"	"	"	496
	148,29—34	"	"	"	496
	148,44—149,1	"	"	"	497
	149,1	"	"	"	497 f.
	149,2—3	"	"	"	502
	138,2—4	"	"	"	494 f.

Der Sermon ist 1524 lateinisch erschienen (WA XV 440).

11) Vgl. WA XV 440. — Über Calvins Bekanntschaft mit dem Betbüchlein vgl. Wernle, Calvin, 1919, S. 8, 34 und OS III, S. LXIII, Anm. 1.

12) Vgl. OS I 137,42—138,1 mit WA XXX 1,316.

13) Auch Stücke aus späten Predigten der Kirchenpostille wie WA XVII 2,134 f. gehören hierher. — Daß Calvin gerade die Ausgabe der Postille in die Hände bekommen hat, die Butzer mit Vorreden und im 4. Bande auch mit kritischen Anmerkungen versehen hat (WA X 1. II S. XXXVII f.), läßt sich nicht beweisen (vgl. P. Barth, „Calvins Stellung im Abendmahlsstreit", Christliche Welt 1929, Sp. 927). Ja, wenn wir beachten, daß Calvin sich durch Lutherlektüre hat bestimmen lassen, die Schweizer zunächst nicht zu lesen, so dürfte es sicher sein, daß jedenfalls nicht Bd. 4 der ersten lateinischen Postillenausgabe zu dem Frühesten gehören kann, das Calvin von Luther ken-

hat ihm Bullinger noch in den fünfziger Jahren vorhalten müssen[14]).

Immerhin ist Calvin sich von vornherein darüber klar gewesen, daß er Luther in seiner Abendmahlslehre nicht völlig folgen konnte. Wenn Luther in seinen früheren Schriften seine Meinung über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brote und Weine auch nicht besonders betont hat, so ist sie Calvin doch nicht verborgen geblieben[15]); er fand ja das Evangelium in der Zeit, als der Abendmahlsstreit am heftigsten tobte. Seine Kritik an dieser Auffassung Luthers kann sich auf dessen Schrift an die „Waldenser" beziehen, die 1526 auch lateinisch erschienen ist[16]). In ihr pocht Luther zum ersten Male auf das „Ist" in den Einsetzungsworten. Aber Calvin kann ebensogut die Kirchenpostille[17]), den Brief an Herwagen oder den Sermon wider die Schwarmgeister im Sinne haben. Dagegen ist Calvins längere und scharfe Widerlegung der Ubiquitätslehre in der ersten Institutio[18]) nicht gegen Luther gerichtet, wie man bisher gemeint hat. Es gibt ein Fragment, das Calvin, wie Herminjard nachgewiesen hat, in die Vorrede zu seinem Römerbrief-Kommentar von 1539 einfügen wollte[19]). Er hatte nämlich von Melanchthon gehört, daß man Luther einige Stellen der Institutio von 1539 über

---

nengelernt hat; denn in diesem Bande läßt Butzer Zwingli und Oekolampad ebenso gelten wie Luther (W. Köhler, Zwingli und Luther, I 373). Man muß also damit rechnen, daß Calvin die Ausgaben der Postille von 1528 oder gar von 1530 vorgelegen haben, die Butzers Zutaten nicht mehr enthalten (WA a. a. O. S. XXXIX).

14) Am 24. Okt. 1554, CR XV 274.

15) Vgl. OS I 139,14 f. 143,10 ff.

16) WA XI 434 ff. — Deutlich ist die Sache auch schon in „De capt. Babyl." ausgesprochen, WA VI 511.

17) Vgl. z. B. WA XVII 2,134 f.

18) OS I 140,21—142,38.

19) Herminjard VI 132—137; CR IX 841—846. Vgl. besonders Herminj. VI 131, Anm. 54 gegen CR IX, S. LXVII.

das Abendmahl gezeigt, dieser aber, obwohl er sich angegriffen fühlte, geantwortet habe: „Ich hoffe, er selbst wird einst besser von uns denken; doch es ist billig, daß wir von einem so trefflichen Geiste etwas ertragen." Gerührt durch diese Mäßigung Luthers, hat Calvin die Ausführungen niedergeschrieben[20]), die zwar nicht in die Vorrede zum Römerbriefkommentar aufgenommen worden sind, weil der ängstliche Melanchthon davon abriet[21]), die aber dann in der Institutio von 1543 größtenteils Verwendung gefunden haben[22]). In dieser Apologie stellt Calvin mit Nachdruck fest, daß die polemischen Ausführungen in der Institutio gar nicht gegen die Lutheraner gerichtet seien, sondern gegen die Papisten. Derselbe Text finde sich schon in der Erstausgabe der Institutio und er habe ihn jetzt nicht getilgt, um nicht den Anschein zu erwecken, daß er der papistischen Irrlehre nunmehr zustimme[23]. Calvin kann damit nur seine längeren Ausführungen gegen die Ubiquitätslehre meinen. Ein anderer polemischer Abschnitt der Institutio von 1536 kommt nicht in Frage. Stimmt diese Behauptung Calvins, oder hat er um der Union willen hier die Unwahrheit gesagt? Die Schrift „Das diese wort Christi (das ist mein leib etce) noch feststehen", in der Luther zum erstenmal ausführlich die Ubiquitätslehre vorträgt, ist, wie wir hörten, erst 1556 lateinisch erschienen. Calvin hat sie also nicht gelesen. Er könnte von den Gedanken, die Luther dort vertritt, höchstens durch andere gehört haben. Calvin wendet sich gegen zwei Auffassungen der Ubiquität. Nach der

---

[20]) Calvin an Farel am 20. Nov. 1539, Herminj. VI 130 f., CR X 2,432.

[21]) Herminj. VI 165,1 f.

[22]) Inst. 1559, IV 17,11, CR II 1010,13—47 = CR IX 841,37—842,33.
IV 17,13, II 1012,6—14 = IX 843,27—34
IV 17,19, II 1017,16—24 = IX 843,37—46
1017,32—39 vgl. 844,52—845,6
IV 17,32, II 1032,36—1033,3 = IX 844,7—27.

[23]) Herminj. VI 135 f., CR IX 843 f.

einen ist Christi Fleisch auf Grund von Joh. 3, 13 von Ewigkeit her allenthalben gewesen. Damit kann Calvin unmöglich Luther meinen, obwohl dieser einmal diese Ansicht streift, um Pirkheimer, der diese Johannesstelle gebraucht hatte, gegen Oekolampad zu verteidigen[24]). Nach der anderen ist der Leib Christi allenthalben, weil er ein corpus gloriosum ist. Calvin hat an anderer Stelle diese gegnerische Front ausdrücklich als die scholastische bezeichnet[25]). Er hat also hier erst recht nicht Luther im Auge, wenn sich auch einzelne gegnerische Argumente bei Luther wiederfinden[26]). Luther hat die Ubiquitätslehre ja auch nicht geschaffen, sondern aus der Scholastik übernommen. Aber es geht aus dem Texte klar hervor, daß Calvin den Angriff hier nicht gegen frühere Scholastiker führt, sondern gegen irgendwelche Zeitgenossen[27]). Wen kann er da meinen? Wir beachten, daß nach seiner eigenen Angabe damals die Zwinglische Abendmahlslehre in Frankreich großen Anklang fand[28]). Um diesen Gegner zu bekämpfen, wird sich die römische Kirche auch der scholastischen Ubiquitätslehre

---

[24]) WA XXIII 147. 149. — Bilibald Birckheimher, De vera Christi carne et vero eius sanguine, ad Joan. Oecolampadium responsio. Norembergae 1526, f. F 5 b. Pirkheimer redet aber vom corpus clarificatum!

[25]) Comment. in 1. Cor. 11,24. CR XLIX 787 unten.

[26]) Zu OS I 141,11—13 vgl. WA XXIII 147. 203. 205
und Pirkheimer a. a. O.
141,27 f. vgl. WA XXIII 133 ff.
141,32 f. " 147.
141,41—142,1 " 147. 149.
und Pirkheimer a. a. O.
142,8—10 vgl. WA XXIII 137. 139.

Wenn Luther auch von der Ubiquität der Rechten Gottes redet und nicht immer ausdrücklich von Leib und Blut, so betont er doch summarisch, daß Leib und Blut ebenso allenthalben sind wie die Rechte Gottes (WA XXIII 143,30 ff.).

[27]) Vgl. OS I 142,1.

[28]) S. unten S. 30 vor Anm. 40.

bedient haben, und aus diesem theologischen Tagesgespräch wird Calvin mit ihr vertraut geworden sein. So dürfte es in der Tat stimmen, wenn Calvin in seiner Apologie von 1539 sagt, daß seine breiten polemischen Äußerungen gar nicht gegen die Lutheraner, sondern die Papisten gerichtet sind. Ob freilich Calvin bis zur Abfassung seiner Institutio davon gar nichts gehört hat, daß auch die Lutheraner die Ubiquitätslehre zu Hilfe geholt hatten? Das ist kaum denkbar[29]). Es bleibt dabei, daß Calvin in dieser Hinsicht Luther in der Institutio nicht unmittelbar angegriffen hat. Aber insofern Luther hier eine scholastische Lehre übernommen hat, wird auch er von diesem Angriffe berührt oder besser: Calvin bekämpft ihn selbst nicht, aber er warnt auch ihn damit, daß er die Leute angreift, von denen Luther sich Rat geholt hat.

Damit hätten wir etwa Calvins Verhältnis zu Luthers Abendmahlsschriften umschrieben. Wie verträgt sich aber unser Nachweis der engen Beziehungen Calvins zu Luther mit der Behauptung Beckmanns, daß Calvin „in seiner Sakramentslehre von niemand unter den Reformatoren abhängig" sei (a. a. O. S. 4)? Wir möchten zunächst betonen, daß wir uns darüber durchaus klar sind, wie fragwürdig alle diese Versuche sind, die „Abhängigkeit" irgendeines Mannes von einem andern zu beweisen. Aber wir stehen vor der Tatsache, daß zuletzt Beckmann einen solchen Versuch gewagt hat, und müssen dazu Stellung nehmen. Da sehen wir, daß Beckmann sich gar nicht der Mühe unterzogen hat, die Gedanken der Abendmahlslehre in der Institutio von 1536 bei Augustin aufzusuchen. Das dürfte weithin auch nicht gelingen. Sicherlich kannte Calvin eine ganze Reihe von Augustinschriften, als er seine Institutio nieder-

29) Die Briefliteratur läßt uns hier ganz im Stich. Da finden wir erst in einem Briefe Calvins an Butzer vom 12. Jan. 1538 Luthers Ubiquitätslehre erwähnt (Herminjard IV 341 f.; CR X 2,138 f.)

schrieb[30]). Aber grundlegende Gedanken seiner Abendmahlslehre finden sich mit sehr vielen wörtlichen Anklängen so beim „früheren" Luther, wie sie sich bei Augustin nicht nachweisen lassen. Daß muß gegenüber Beckmanns unbewiesener Behauptung, daß Calvin darin „von niemand unter den Reformatoren abhängig" sei, und gegenüber seinem Bestreben, möglichst alles bei Calvin von Augustin herzuleiten, nachdrücklich betont werden. Wäre er methodisch einwandfreier vorgegangen, dann hätte er gemerkt, daß die Vorgeschichte der Institutio uns keineswegs so unbekannt ist, wie er meint (a. a. O. S. 4). Daß Calvin in der Abendmahlslehre von Luther gelernt hat, ist gar nicht so verwunderlich, wenn wir einmal bedenken, daß er nachweisbar sehr zeitig Luther gelesen hat[31]), und zum anderen, daß die erste Institutio ganz abgesehen vom Aufbau auch an anderen Stellen unbestreitbare wörtliche Berührungen mit Lutherschriften aufweist[32]).

Trotzdem ist es natürlich möglich, daß außerdem auch Augustin auf Calvins Abendmahlslehre eingewirkt hat, vor allem auf die Ausführungen über den geistlichen Charakter dieses Mahles[33]). Denn wenn auch Lecerf gegenüber Beckmanns Behauptung, Calvin sei unmittelbar von Augustin abhängig, eher dazu neigt, diese Verwandtschaft zwischen Calvin und Augustin daraus zu erklären, daß beide ein gemeinsames religiöses Prinzip hatten[34]), so läßt sich doch auch diese Ansicht ebensowenig streng beweisen wie die Beckmanns. Man muß sogar damit rechnen, daß in dieser Beziehung die Abendmahlslehre Calvins Einflüsse von Butzer

---

30) Aufgezählt von P. Barth in OS I 14.

31) Siehe oben S. 21.

32) Vgl. darüber schon A. Lang, Johannes Calvin, 1909, S. 68, und Wernle, Calvin, 1919, S. 8, und OS III.

33) OS I 138—140. 142 f. Am ehesten dürfte Calvin für seine allgemeine Sakramentslehre von Augustin gelernt haben.

34) In einer Besprechung des Beckmannschen Buches in der Revue d'Histoire et de Philosophie relig., 8, 1928, S. 96 ff.

her empfangen hat. Die Stelle OS I 138, 6—12 scheint an dessen Evangelienkommentar zu erinnern[35]), den Calvin ja sicher gekannt hat[36]). Er setzt sich auch einmal in der Abendmahlslehre mit der in jenem Werke vertretenen Anschauung auseinander, daß die Sakramente für die Stärkung des Glaubens nichts bedeuteten[37]), und wenn Calvin in der allgemeinen Sakramentslehre die Behauptung zurückweist, die Sakramente seien keine Zeugnisse der Gnade Gottes, so zielt das auf das gleiche Buch des Straßburgers[38]). Außer diesem Hauptwerke Butzers hat Calvin wahrscheinlich auch dessen Apologie von 1526 gelesen[39]).

Jetzt haben wir noch die Frage zu erörtern, ob Calvin nicht auch Schriften Oekolampads und Zwinglis zur Abendmahlslehre eingesehen hat. Wir hörten, daß er sich durch Luther lange davon abhalten ließ, sie zu lesen. Wenn er Zwinglis Anschauung einmal sogar als falsch und verderblich bezeichnet und uns mitteilt, daß er sie noch während seines Aufenthaltes in Frankreich bekämpft habe, als sie von den anderen mit großem Beifall aufgenommen wurde[40]), so sagt das über eine unmittelbare Kenntnis Zwinglischer

---

[35]) Vgl. denselben bei Lang, Butzer, S. 435.

[36]) Vgl. darüber das Buch von Lang über Butzer und unsere Einzelnachweise in OS III.

[37]) Die Stelle OS I 137,4—7 bezieht sich auf OS I 120,7 ff., wo Z. 38 — S. 121,1 Butzers Kommentar gemeint ist. (Vgl. bei Lang, S. 419.) Zu der dazu gehörigen Stelle OS I 121,27—29 vgl. bei Lang S. 419. 422 f. — Vgl. dazu auch unten S. 31, Anm. 43.

[38]) Vgl. OS I 119,29—31 mit Butzers Kommentar bei Lang S. 418.

[39]) Die Stelle OS I 118,30—35 geht vermutlich auf die Apologia von 1526, f. 12 b. (bei Lang S. 245, Anm. 1).

[40]) Calvin an A. Zebedäus am 19. Mai 1539, Herminjard V 318, CR X 2,346. — Später, als er inzwischen mit den Zürichern den Consensus Tigurinus abgeschlossen hatte und ihm diese Äußerung über Zwinglis Anschauung im Jahre 1555 in Bern öffentlich vorgehalten wurde (CR XV 545), wollte er sie nicht wahrhaben (vgl. seinen Brief an Bullinger vom 20. April 1555, CR XV 573).

Schriften noch nichts. Aber an anderer Stelle teilt Calvin mit, daß er nicht alles von Zwingli gelesen habe und er darum nicht wisse, ob dieser gegen Ende seines Lebens seine Meinung korrigiert habe. Doch aus dessen früheren Schriften erinnere er sich, wie profan dessen Anschauung von den Sakramenten sei[41]). Daraus folgt, daß Calvin sich doch nicht allzulange durch den Einfluß Luthers von der Lektüre Zwinglis hat abhalten lassen. Holl hat darauf aufmerksam gemacht, daß Calvin diese Bekanntschaft mit Zwinglis Schriften noch vor dessen Tode gemacht haben muß, weil sonst nicht einzusehen wäre, warum er sie in historischer Reihenfolge gelesen haben sollte[42]). Ende der zwanziger Jahre wird also Calvin diese „früheren" Veröffentlichungen Zwinglis eingesehen haben. Tatsächlich werden auch in der Institutio von 1536 Stellen aus dem „Commentarius de vera et falsa religione, 1525" angeführt. In der Abendmahlslehre weist Calvin allerdings nur an einer Stelle Zwinglis Meinung, daß die Sakramente den Glauben nicht stärkten, zurück[43]). Ferner wendet sich Calvin in der allgemeinen Sakramentslehre gegen die Bestimmung des Sakraments, die Zwingli im Commentarius bietet[44]). Daß

---

[41]) Calvin an Viret am 11. Sept. 1542, Herminj. VIII 123, CR XI 438. — Natürlich meint Calvin, wenn er von „früheren" Schriften Zwinglis redet, nicht solche, die noch vor dessen Beeinflussung durch Honius erschienen sind. Vgl. darüber P. Barth in OS I 16. Ferner gilt auch für das Verhältnis Calvins zu Zwingli, daß er dessen nur deutsch erschienene Schriften nicht kennengelernt hat, weil er sie nicht lesen konnte.

[42]) Holl, Gesamm. Aufsätze III 255 f., Anm. 1.

[43]) OS I 137,4—7. Die Stelle bezieht sich auf OS I 120,7 ff. Dort ist Z. 8—11 wie in der Anm. richtig angegeben, Zwinglis Commentarius, CR Zw. opp. III 761, zitiert. Den darauf, OS I 120,21—24, angeführten Einwurf der Gegner habe ich allerdings nicht bei Zwingli, sondern nur in Butzers Evangelienkommentar finden können (bei Lang, S. 413, 420, 455). Da Butzer in diesem Punkte so wie Zwingli dachte, faßt Calvin hier beide als Einheit.

[44]) OS I 122,5—13 zitiert Calvin Zwinglis eigene Meinung aus

Calvin außerdem unmittelbar aus Schriften Zwinglis auch gelernt hat, ist bei seiner schroff ablehnenden Haltung ihm gegenüber höchst unwahrscheinlich[45]). Die Gedanken seiner Abendmahlslehre, die denen Zwinglis verwandt sind, dürfte er also eher im Anschluß an Augustin oder Butzer gebildet haben, sofern sie nicht aus eigenem Schriftverständnis erwachsen sind. Selbst beim „früheren" Luther finden sich in dieser Beziehung ja Anhaltspunkte. Was schließlich noch Oekolampad anlangt, so wissen wir nur aus einer späteren Äußerung Calvins, daß er dessen „De genuina verborum domini, Hoc est corpus meum, iuxta vetustissimos authores, expositione liber, 1525" oder den „Dialogus, quo patrum sententiam de coena Domini bona fide explanat, 1530" gekannt hat; denn wenn er in seiner Schrift gegen Heshusius für den Beweis aus den Kirchenvätern auf Oekolampad verweist[46]), so meint er eben eine der genannten Schriften.

Mit diesen Ausführungen hoffen wir ein wenig zur Klärung der Frage beigetragen zu haben, bei welchen Männern Calvin in die Schule gegangen ist, als er, der mitten in der Zeit des Abendmahlsstreites zur Erkenntnis des Evangeliums kam, sich selbst über diese Lehre Klarheit verschaffen mußte. Seinen Ausgangspunkt hat er bei Luther genommen. Von dem Reformator, der noch nicht gegen Zwingli in Front stand, hat er Grundlegendes gelernt, gegen den sich später im Kampfe versteifenden aber, den er allerdings fast ausschließlich nur durch Mitteilung anderer kennt, erhebt er bereits seine Einwände. Außerdem verdankt Calvin

---

dem Commentarius, CR Zw. opp. III 758 f. (nicht die der Täufer!). Zu dieser Zurückweisung Zwinglis vgl. Calvins Brief an Bullinger vom 20. April 1555, CR XV 573.

[45]) Vielleicht hat er an einer Stelle seiner Abendmahlslehre ein Argument gegen Luther aus Zwinglis „Amica exegesis, 1527" entnommen. Vgl. OS I 143,22 f. mit Zwinglii opp. ed. Schul. et Schulth. III 549 f.

[46]) Dilucida explicatio, 1561, CR IX 490.

wahrscheinlich einiges Augustin und Butzer. Aber an dem letzteren hat er auch viel auszusetzen. Zu Zwingli hat er kein positives Verhältnis[47]).

II. Calvins Abgrenzung gegen Zwingli und den Spiritualismus.

Nun haben wir zu untersuchen, warum Calvin diese Abgrenzung gegen Zwingli vollzieht. Dieser hatte in seinem Briefe an Matthäus Alber von 1524 und vor allem in seinem „De vera et falsa religione commentarius", den Calvin ja sicher gekannt hat, die Sakramente und damit das Abendmahl jeglichen objektiven Charakters entkleidet[48]). Der Gläubige gedenkt beim Abendmahle des Todes Christi und dankt dafür, er bezeugt damit den anderen seinen Glauben und verpflichtet sich so zu einem christlichen Leben, aber er empfängt bei dem Mahle keinerlei Gabe. Mit anderen Worten: das Abendmahl übt auf den Glauben keine Wirkung aus. Es erhält ihn nicht, regt ihn nicht an und mehrt ihn nicht. Die Gründe, die Zwingli für diese Auffassung anführt, sind sehr einfach. Einmal: Glaube ist Glaube. Ist er da, dann hat der Mensch alles. Ist er nicht da, dann hilft auch das Sakrament nicht. Zum anderen: wenn der Glaube im Abendmahle etwas empfangen würde, dann würde der Heilige Geist, der doch allein den Glauben wirkt, aber weht, wo er will, an irdische

---

47) Calvin hat selbstverständlich auch die Confessio Augustana und Melanchthons Loci gekannt. Vgl. darüber unsere Mitteilung in OS III, S. LXIV, Anm. 1, und in dem ganzen Bande unsere Einzelnachweise. Aber für die Abendmahlslehre boten diese beiden Werke Calvin wenig. — Es wäre auch noch zu erwähnen, daß die Stelle OS I 136,37—39, also die zu Anfang der Ausführungen über das Abendmahl gegebene Definition dieses Sakramentes nach Calvins eigener Mitteilung (CR IX 843) ein Zitat aus Chrysostomus sein soll.

48) Vgl. W. Köhler, Zwingli und Luther, I 72 ff.

Dinge gebunden werden[49]). Das war Zwinglis Stellungnahme gegen die Lehre Luthers. Es schien, als würde hier erst der römische Sauerteig restlos ausgekehrt. Aber Calvin hat diese Wendung Zwinglis gegen Luther als Irrtum bezeichnet[50]).

Zwinglis Lehre ist wohl sehr einfach; aber gerade das ist ihr Fehler. Gewiß, der Glaube ist das eigenste Werk des Heiligen Geistes. Doch der Glaube ist nicht ohne Gegenstand. Er ist nicht reine Innerlichkeit, sondern bezogen auf Gottes Wort und die Sakramente. Durch sie tritt Gott uns gegenüber und dem Heiligen Geiste fällt nur die Aufgabe zu, „dem Worte und den Sakramenten den Zugang zu unseren Herzen" zu öffnen. Ohne diese Wirkung des Heiligen Geistes können wir allerdings nicht das Geringste von dem erfassen, was Wort und Sakrament uns geben wollen[51]). Wort und Sakrament sind dann toter Buchstabe und leeres Zeichen und nützen uns nichts. Aber diese Erkenntnis von der Notwendigkeit des Heiligen Geistes darf nicht dazu führen, Wort und Sakrament nun etwa für weniger wichtig zu halten. Für bloße „arcanae inspirationes" hat Calvin nie etwas übrig gehabt. Gott kann wohl mitunter, um seine Freiheit von allen Hilfsmitteln zu er-

---

49) Vgl. Zwinglis Kommentar, CR Zw. opp. III 760 f. Die letztere These hat dann besonders Butzer vertreten; vgl. oben S. 30, Anm. 37.

50) Inst. 1536, OS I 137,5 (1539, CR I 992,10); vgl. Inst. 1536, OS I 120,7 ff. (1559, IV 14,7, CR II 946).

51) „Fateor, proprium ac solidum spiritus sancti opus fidem esse, a quo illuminati Deum ac benignitatis eius thesauros agnoscimus, et sine cuius lumine mens nostra adeo caeca est, ut nihil conspicere, adeo stupida, ut nihil subodorari rerum spiritualium possit. Verum pro uno Dei beneficio, quod ipsi praedicant, nos tria perpendimus. Nam primum, verbo suo nos docet et instituit Dominus, deinde sacramentis confirmat, postremo sancti sui spiritus lumine mentibus nostris illucet et aditum in corda nostra verbo ac sacramentis aperit: quae alioqui aures duntaxat percellerent et oculis obversarentur, interiora minime afficerent" (Inst. 1536, OS I 121 = 1559, IV 14,8 CR II 947).

weisen, auch ohne das äußere Zeichen des Sakramentes wirken; aber diese Ausnahme ist nur eine Bestätigung der Regel, und wir dürfen das nicht als überflüssig fortwerfen, was er zu unserem Heile eingesetzt hat[52]). Gedanklich begründen läßt sich das nicht. Durch eine Tat Gottes, die Offenbarung, sind Wort und Sakrament gegeben und begründet, und für diese „Gegebenheiten" macht uns der Geist nur empfänglich — wenn er will.

Sind aber Wort und Sakrament uns von Gott zu unserem Heile gegeben, dann gerät auch Zwinglis anderer Einwand, daß der Glaube ein so äußerliches Hilfsmittel wie das Sakrament nicht brauche, in kritisches Licht. Wie steht es denn mit der angeblichen Vollkommenheit des Glaubens, von der Zwingli spricht? Täte er nicht besser, statt dessen mit den Aposteln den Herrn darum zu bitten, daß er ihm den Glauben mehre? Sehr modern mutet es an, wenn Calvin den Gegner an das: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben" (Mark. 9, 24), erinnert. Der Glaube, den wir haben, ist keine feste Größe. Er unterliegt Veränderungen und Schwankungen, er bedarf täglich neu des Wachstums. Dafür gibt es wiederum keinen zwingenden Beweis. Aber zwingender als dieser ist die persönliche Entscheidungsfrage, die Calvin dem Gegner stellt. Bekennt dieser sich als Sünder? Wenn ja — und dazu treibt ihn sein eigenes Gewissen —, dann muß er diese Sündhaftigkeit der Unvollkommenheit seines Glaubens zurechnen[53]).

---

52) „eo minime spectat haec doctrina, ut signorum usu valere iusso, arcanis inspirationibus contenti simus. Neque enim si Dominus interdum, ut suam virtutem nullis adminiculis obstrictam probet, omisso signo idem peragit, quod per signum repraesentat: ideo quod in salutem nostram instituit, quasi supervacuum abiicere censebitur" (Defensio sanae et orth. doctrinae de sacram. CR IX 29).

53) Vgl. Inst. 1536, OS I 120 = 1559, IV 14,7 f. CR II 946 — „Sed nullo certiore argumento, quam sua ipsorum conscientia refellentur. Nam si peccatores se fatentur quod, velint nolint, inficiari nequeunt, id ipsum fidei suae imperfectioni imputent, necesse est" (ebenda).

Vollkommen ist nur Gottes Wort und das dieses begleitende Sakrament und die Tat des Heiligen Geistes. Was in uns ist, was wir haben, ist unvollkommen und in jedem Augenblicke fragwürdig. Darum bedürfen wir der Belehrung durch das Wort und der Befestigung durch die Sakramente.

So begegnet Calvin dem Angriffe Zwinglis auf Luthers Lehre. Darüber hinaus wendet er sich in der letzten Institutio nicht nur in der allgemeinen Sakramentslehre, sondern ausdrücklich nochmals bei der Behandlung des Abendmahles gegen die Position Zwinglis. Ist es Calvin wirklich gelungen, Zwinglis Einwände zu widerlegen, dann ist auch dessen eigene Anschauung falsch, und das Abendmahl ist nicht nur ein Zeichen äußeren Bekenntnisses[54]). Calvin wird das damals an diesem Orte gesagt haben, um den Lutheranern gegenüber nachdrücklich zu betonen, daß er in diesem wichtigen Punkte mit der Lehre Zwinglis nicht übereinstimme.

Noch in einer anderen Hinsicht hatte Calvin sich gegenüber Zwingli abzugrenzen. Die Handlung, welche die Teilnehmer an einer Abendmahlsfeier vollziehen, wird im Neuen Testamente vor allem als ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi beschrieben. Es ist bekannt, daß Zwingli dieses Tun in den obengenannten Schriften im Anschluß an Joh. 6 dem Glauben gleichgesetzt hat. Für ihn ist manducare gleich credere[55]). Das ist für ihn, für den das Abendmahl den Charakter einer Gabe verloren hat, und ganz zu einer Darstellung des religiösen Subjektes geworden ist, folgerichtig, aber nicht für Calvin. Trotzdem ist diesem später von Lutheranern vorgeworfen worden, daß er dieser Meinung Zwinglis huldige[56]). Er konnte dar-

---

[54]) Inst. 1559, IV 17,6, CR II 1007.

[55]) Zwingli, Ad Matth. Alberum, 1524, CR Zw. opp. III 339; De vera et falsa religione comment., 1525, a. a. O. S. 818.

[56]) Westphal, Adversus cuiusdam sacramentarii fals. crim. iusta defensio, S. 63 ff.

auf hinweisen, daß er sich schon vor Jahren gegen diese Auffassung gewandt habe[57]). Wenn Christus Joh. 6 die Worte Essen und Trinken gebraucht, dann will er mit ihnen sicherlich nicht einen einfachen Denkakt umschreiben, sondern etwas Eigenartigeres und Tieferes bezeichnen[58]). Es handelt sich gar nicht bloß um ein Glauben an Christi Tod und Auferstehung[59]), um ein Hinblicken auf den für uns Gestorbenen, um ein Annehmen der Verheißung im Glauben[60]), um einen „aspectus" und eine „nuda notitia" dessen, den uns die Verheißungen nahebringen[61]). Diese Meinung wäre dem Verdachte des reinen Subjektivismus zu sehr ausgesetzt, als ginge es, wenn vom Glauben die Rede ist, nur um einen Akt des Verstandes und der Einbildungskraft[62]), um ein Sich-Vorstellen und Sich-Erinnern[63]) im Sinne Zwinglis. Wie Brot uns nicht durch den Anblick, sondern durch das Essen zur Nahrung wird, so verhält es sich auch mit dem Leibe und Blute Christi. Der Glaube ist für das Essen dieses Leibes unbedingte Voraussetzung, aber auch

---

57) Secunda defensio, CR IX 75 — nämlich erstmalig in der Inst. 1539, CR I 999.

58) Inst. 1539, CR I 999 = 1559 IV 17,5 CR II 1005 unt.

59) „In hunc modum voluit Dominus, panem vitae se nuncupando, non tantum docere in mortis resurrectionisque suae fide repositam esse nobis salutem ..." (Inst. 1539, CR I 999; 1559, IV 17,5 CR II 1006.)

60) „... ac si docerem non aliter manducari Christum, quam dum fides pro nobis mortuum intuetur." — „Ergo aliud est manducatio carnis Christi, quam promissionis receptio: siquidem admittit, causam ab effectu suo differre." Secunda defensio, CR IX 75.

61) „Offerunt enim illum promissiones, non ut in aspectu modo nudaque notitia haereamus: sed ut vera eius communicatione fruamur" (Fragment für die Vorrede zum Römerbrief-Komm. 1539, CR IX 842 = Inst. 1543, CR I 1003; 1559, IV 17,11 CR II 1010).

62) „tametsi fidem haec omnia respiciunt, nullum tamen locum relinquo eorum cavillis, qui, dum fide percipi Christum dicunt, intelligentia duntaxat ac imaginatione volunt concipi" (a. a. O.).

63) „Nec fidei nomen quidquam imaginarium notat quasi tantum cogitatione, vel memoria percipiant fideles quod promittitur" (Defensio CR IX 30).

nicht mehr. Das Essen ergibt sich erst aus dem Glauben. Es ist seine Frucht. Calvin kann wohl von einer manducatio fidei sprechen. Doch meint er sachlich etwas ganz anderes damit als Zwingli. Außer dem Beziehungsverhältnis des Glaubens zwischen Christus und den Christen gibt es ein Seinsverhältnis zwischen ihnen, das aus dem Glauben folgt und durch die Begriffe Essen und Trinken angedeutet wird, die Christus Joh. 6 verwendet hat[64]). Calvin macht das, was er meint, klar an Eph. 3,17, wo Paulus von der Einwohnung Christi in unseren Herzen durch den Glauben spricht. Wie dort Glauben und Einwohnen nicht gleichzusetzen sind, so auch nicht Glauben und Essen[65]). Das letztere ist vielmehr Folge des ersteren, und das darf auf keinen Fall übersehen werden, wie es in Zwinglis Schriften geschehen ist.

Dies ist Calvins Stellungnahme gegen Zwingli und zwar gegen die Ausprägung seiner Lehre, nach welcher der Gläubige im Abendmahle keinerlei Gnadengabe empfängt, sondern allein aus sich heraus handelt[66]). Eine andere Auffassung vom Abendmahle scheint Calvins Meinung näherzukommen. Er weiß von Leuten, die eine gewisse Vereinigung

---

[64]) „Quemadmodum enim non aspectus, sed esus panis corpori alimentum sufficit: ita vere ac penitus pariticipem Christi animam fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur. Interim hanc non aliam esse quam fidei manducationem fatemur: ut nulla alia fingi potest. Verum hoc inter mea et istorum verba interest, quod illis manducare est duntaxat credere: ego credendo manducari Christi carnem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico. Aut si clarius velis, illis manducatio est fides: mihi ex fide potius consequi videtur. In verbis quidem parvum, sed in re non mediocre est discrimen" (Inst. 1559 IV 17,5 CR II 1005 f. = 1539, CR I 999).

[65]) Inst. 1559, IV 17,5 CR II 1006 = 1539, CR I 999.

[66]) Ob Calvin jemals die spätere Form der Lehre Zwinglis kennengelernt hat, die eine gewisse Realpräsenz zugibt, läßt sich nicht feststellen. Wir wissen nur, daß er sie 1542 noch nicht kannte; s. o. S. 31, Anm. 41.

des Gläubigen mit Christus anerkennen. Sieht man aber zu, wie sie diese Gemeinschaft des Näheren bestimmen, so findet man, daß sie den Menschen tatsächlich nur am Geiste Christi teilhaben lassen und Christi Fleisch und Blut dabei gar nicht in Betracht ziehen[67]). Zwinglianer dürfte Calvin hier kaum im Auge haben[68]); denn wenn diese im Abendmahle eine Gabe zugestanden, dann handelte es sich immer um ein geistiges Genießen des Leibes und Blutes Christi, nicht aber seines Geistes. Man muß wahrscheinlich an Karlstadt denken, bei dem sich Ansätze in dieser Richtung finden[69]). Calvin muß dieser Meinung entgegenhalten, daß sie dem biblischen Tatbestande nicht gerecht wird. Solche hohen Aussagen über Fleisch und Blut Christi, wie sie sich Joh. 6 finden, sind doch nicht umsonst gemacht worden. Sie weisen darauf hin, daß unsere Gemeinschaft mit Christus über die bloße Vereinigung mit seinem Geiste hinausreicht[70]). Es ist wichtig, daß Calvin schon sehr zeitig sich gegen diese spiritualistische Ansicht ausgesprochen hat; denn später hat Westphal behauptet, Calvin lehre nur eine Gegenwart des Geistes Christi im Abendmahle[71]). Dieser lutherische Einwand besteht nicht zurecht. Spiritualist ist Calvin nicht gewesen.

So hat sich Calvin gegenüber der Linken im Abendmahlsstreite abgegrenzt. Hat aber er, gegen den Westphal und

---

[67]) Inst. 1539, CR I 1000; 1559, IV 17,7 CR II 1007.

[68]) gegen Beckmann, S. 126.

[69]) Vermutlich liegt die Sache so, daß diese spiritualistische Lehre, die bei Karlstadt einen Anhaltspunkt findet (Barge II 160; Köhler, Zwingli und Luther I 191), auf der Berner Zusammenkunft von 1537 Calvin und seinen Freunden von den Lutheranern unterschoben worden ist; denn Calvin betont in der bei diesem Anlasse abgefaßten „Confessio fidei de eucharistia“ zum erstenmal ausdrücklich, daß er nicht nur eine communicatio spiritus bekenne (OS I 435; vgl. den ungefähr gleichzeitig abgefaßten „Petit traicté de la saincte cène“, OS I 508).

[70]) Inst. a. a. O.

[71]) Westphal, Adversus cuiusdam sacramentarii fals. crim. iusta defensio, S. 65 ff.

Genossen als das Haupt der Sakramentierer Sturm gelaufen sind, wirklich mehr zu sagen als Zwingli und seine Freunde? Das ist jetzt unsere Frage.

III. Die Gegenwart und Mitteilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl.

Das Abendmahl besteht nach Calvin einmal aus den körperlichen Zeichen, Brot und Wein, und zum anderen aus der geistlichen Wesenheit. An dieser unterscheidet er dreierlei: die Bedeutung, die Sache selbst und die Wirkung[72]).

1. Die significatio.

„Die Bedeutung ist in den Verheißungen gelegen, die gewissermaßen in das Zeichen eingewickelt sind" (a. a. O.). Die Verheißungen sind also die Einsetzungsworte des Abendmahles[73]). Sie machen kund, zu welchem Zwecke das

---

72) „... duabus rebus constare sacrum coenae mysterium: corporeis signis ... et spirituali veritate ... Ea qualis sit, dum familiariter demonstrare volo, tria soleo proponere: significationem, materiam quae ex ea dependet, virtutemque seu effectum, qui ex utraque consequitur" (Fragm. 3. Vorrede des Römerbriefkomm. 1539, CR IX 842 = Inst. 1543, CR I 1003; 1559, IV 17,11 CR II 1010).

73) Daß die Einsetzungsworte unbedingt zum Abendmahle gehören, ist nach Calvin ganz klar. Wenn er sich gegen die römische Sitte wendet, daß diese Worte dahergesagt werden, ohne daß die Gemeinde etwas davon versteht, und er demgegenüber eine wirkliche Verkündigung und Predigt fordert (Inst. 1543—59, IV 14,4 CR II 943 f.; vgl. auch Sermon 7 sur l'épître aux Corinth., CR XLIX 666), an der der Glaube entstehen kann, so nimmt er damit nur eine Grundforderung Luthers wieder auf. Vgl. „Ein Sermon von dem neuen Testament", WA VI 362,13 ff. und vor allem die mächtigen Worte S. 373,9 bis 374,20 („Und wo die prediget nit hett solt sein, hett er die meß nymmer mehr eyngesetzt"); „De capt. Babyl.", WA VI 516,3 ff. 525,36 bis 526,3. Mit der Feststellung einer konfessionellen Differenz zwischen Lutheranern und Reformierten gerade an diesem Punkte sollte man sehr vorsichtig sein (vgl. K. Barth, Die Lehre von der Sakramenten, Zw. d. Z. 1929, S. 448 oben).

Mahl eingesetzt worden ist und welches Ziel es hat[74]). Daher sind die sichtbaren Gestalten Brot und Wein ohne die verdeutlichenden Worte nicht nur kraftlose und tote Elemente, sondern schädliches Gaukelwerk. Sie nützen nichts, wenn sie nicht auf die Verheißung gegründet sind[75]). „Was triebe die ganze Versammlung der Gläubigen, wenn sie ein wenig Wein und Brot genösse, aber jene Stimme vom Himmel nicht laut verkündigte, daß Christi Fleisch die geistliche Speise sei und sein Blut der wahre Trank?"[76]). Die Worte sagen uns: Christi Leib ist einmal so für uns dahingegeben worden, daß er jetzt unser ist und auf immer sein wird; sein Blut ist einmal so für uns vergossen worden, daß es immerdar unser ist. Daß diese Worte wirklich eine Zusage Gottes an uns enthalten, wird dadurch besonders klar, daß Lukas und Paulus von einem Testamente reden. Dieses Testament oder dieser einmal geschlossene Bund soll nun durch das Abendmahl, wie die Worte sagen, im Hinblick auf uns gewissermaßen erneuert oder besser: verlängert werden; denn wir sollen dessen gewiß werden, was uns die Verheißungsworte zusagen. Wir sollen darin bestärkt werden, daß das so ist und wirklich so geschieht, was die Worte verkündigen. Das ist der Zweck des Abendmahles[77]). Dieser Zweck, diese Stärkung und Vergewisserung der Gläubigen wird einfach dadurch möglich gemacht, daß ihnen die Verheißungsworte verkündigt werden; denn wenn eine Verheißung Gottes laut wird, wenn wirklich eine „Stimme vom Himmel" erschallt, wenn Gott selber

---

74) „Promissio illic addita perspicue declarat quem in finem institutum fuerit ac quorsum spectet" (Inst. 1536—39, OS I 136 f.; vgl. Inst. 1543—59, IV 17,1 CR II 1003).

75) „... visibiles figurae, quae pro sacramentis ingeruntur sine verbo, non tantum ieiuna sunt et mortua elementa, sed noxiae praestigiae ..." — „Atque omnino sic res habet: nisi promissione condiatur signum, per se insipidum, nihil prodierit". (Defensio CR IX 21).

76) a. a. O. S. 21 f.

77) Vgl. Inst. 1536—39, OS I 137; Inst. 1543—59 IV 17,1 CR II 1003.

zum Menschen spricht, dann findet der Glaube Halt und Trost[78]).

Wenn das aber die Bedeutung des Abendmahls ist, uns zu sagen und uns dadurch gewiß zu machen, daß Christi Leib und Blut für uns dahingegeben worden sind und daß sie jetzt unser sind und sein werden, was sollen dann noch die äußeren Zeichen, Brot und Wein? Daß Christi Leib als die geistliche Speise und sein Blut als der wahre Trank unser sein sollen, dieser Inhalt der Verheißung ist für uns ein unfaßbares Geheimnis[79]). Würde „unser kleiner und schwacher Glaube" in einem solchen Geheimnis wirklich eine sichere Stütze finden? Da kommt der Herr unserer Schwachheit zu Hilfe und gebraucht außer dem Worte der Verheißung ein weiteres Mittel: die äußeren Zeichen. „Da wir fleischlich sind und als solche immer am Boden kriechen, am Fleische hängen und an nichts Geistliches denken, geschweige denn es begreifen, führt er uns gerade durch diese fleischlichen Elemente zu sich und läßt uns selbst im Fleische das betrachten, was geistlich ist"[80]). Gerade in dem Bereiche der Wirklichkeit, der uns sündigen, diesseits gerichteten Menschen vertraut und lieb ist, tritt uns Gott nun entgegen. Um unseres fleischlichen Sinnes willen wendet er sich nicht nur durch sein Wort an unser Gehör, sondern auch durch die Zeichen an unsere anderen Sinne, an Gesicht, an Gefühl und Geschmack[81]). In den sichtbaren Zeichen bietet er uns

---

78) „Ubicunque autem est promissio, illic fides habet quo nitatur, quo se consoletur, quo se confirmet" (Inst. 1536—39, OS I 137). Über dieses Verhältnis von promissio und fides vgl. Inst. 1536, cap. 2, OS I 69 f.

79) Inst. 1543—59, IV 17,1 CR II 1002 unten.

80) Inst. 1536, OS I 118 (1559 IV 14,3 CR II 943). — Vgl. den zweiten Genfer Katechismus, CR VI 114; Sermon 145 sur le Deuter., CR XXVIII 251.

81) Vgl. Sermon 54 sur l'Harmonie évang., CR XLVI 679. Hier sagt Calvin auch, daß wir dann ganz besonders unentschuldbar vor Gott werden, wenn wir die Gabe, die er uns auf so deutliche Weise darbietet, nicht annehmen.

ein Abbild dar von den unsichtbaren Dingen, welche uns durch die Verheißung zugesagt werden. Brot und Wein stellen uns die geistliche Nahrung dar. Sie sind Zeichen, Figur, Symbol von der geistlichen Wirklichkeit des Abendmahles und nicht diese selbst[82]). Aber nun wohl gemerkt: es handelt sich dabei um keine Symbolik, die irgendeinen ästhetischen Selbstzweck hätte. Die Elemente Brot und Wein sind nur da, damit sie dadurch, daß sie Zeichen und Symbole einer geistlichen Wirklichkeit sind, zugleich Unterpfänder und Wahrzeichen sind, die uns das Geistliche so gewiß machen, als wenn wir es mit den Augen sehen würden[83]). Das Wesen der Symbole ist zweckbestimmt und zwar dahin, daß sie die Verheißung des Abendmahles besiegeln und bekräftigen[84]). Freilich sagt man besser: für uns besiegeln und bekräftigen; denn Gottes Wort selbst bedarf keiner Bekräftigung. Es hat seine Sicherheit und seinen festen Grund in sich selber. Wohl aber müssen wir in ihm befestigt werden[85]). Diesen Dienst tun die äußeren Zeichen, Brot und Wein. So haben sie keinen Selbstzweck, sondern sind allein „appendices" verbi[86]). So stellen sie im Abendmahle nichts eigenes dar, sondern sind allein „verbum visibile"[87]). Sie

---

[82]) Inst. 1543—54, CR I 991, Anm. 2; 1559, IV 17,1 CR II 1002. — Fragm. 3. Vorrede des Römerbriefkomm. 1539, CR IX 842 = Inst. 1543—59, IV 17,11 CR II 1010. — Inst. 1536, cap. 4, OS I 118.

[83]) Inst. 1543—59, IV 17,1 CR II 1002.

[84]) „... praecipuae sunt sacramenti partes ... promissionem obsignare et confirmare" (Inst. 1536—59, IV 17,4 CR II 1004). Vgl. Inst. 1536—59, IV 14,3 CR II 942. — Diese Bedeutung des Sakramentes bleibt bei B e c k m a n n, S. 46, recht unklar. Besser sind die Ausführungen auf S. 56 ff. Das Wesen des Sakramentes läßt sich eben ohne Einbeziehung seines Zweckes nicht erfassen.

[85]) „Neque tamen tam ut ipsam [sc. promissionem] firmet, quam nos in ipsa, siquidem Dei veritas per se satis solida certaque est, nec aliunde meliorem confirmationem, quam a se ipsa accipere potest." (Inst. 1536—39, OS I 118; vgl. 1543—59, IV 14,3 CR II 943).

[86]) Inst. 1536—59, IV 14,3 CR II 942; etc.

[87]) Inst. 1536—59, IV 14,6 CR II 945 etc.

wollen und sagen dasselbe wie das Wort im Dienste für dieses Wort. Sie leisten das wirklich, indem sie uns in besonderer, eindrucksvoller Weise auf die Gottestat selber hinlenken, von der auch die Verheißung doch nur kündet, ohne selber diese Tat Gottes zu sein. Diese Tat, auf welche die Zeichen verweisen, ist das Kreuz Christi, in dem die Verheißung ihre Erfüllung gefunden hat[88]).

2. Die materia.

Von dem, was die Verheißung und mit ihnen die Elemente nur zusagen und dessen sie uns vergewissern, haben wir jetzt zu sprechen. Von der Bedeutung des Abendmahles, die durch die Verheißung gegeben ist, haben wir uns dem Gemeinten, der Sache selbst, zuzuwenden. Wenn der Herr durch die Abendmahlsworte befiehlt, daß wir seinen Leib hinnehmen sollen, so bedeutet das, daß er uns wirklich gehört. Wenn er uns weiter auffordert, daß wir ihn essen sollen, so sagt das, daß er „eine Substanz mit uns" wird. Denn die Worte, die uns zurufen, daß wir Christi Leib essen sollen, der für uns dahingegeben wird, und daß wir sein Blut trinken sollen, das für uns vergossen wird, können uns nicht täuschen und betrügen. Gott ist wahrhaftig. Was er zusagt, das läßt er auch geschehen. So wird beim Abendmahle nicht nur etwas verheißen, sondern weil es sich dabei um ein Verheißen Gottes handelt, wird der Inhalt der Verheißung uns auch wahrhaft dargereicht, „nicht anders, als wenn Christus selbst gegenwärtig sich unserem Anblick darböte und unsere Hände ihn greifen würden"[89]).

Aber auch im Hinblick auf die äußeren Zeichen beweist sich Gott als der Wahrhaftige[90]). Daher gilt von Brot und

---

88) Inst. 1536—59, IV 17,4 CR II 1004.

89) Inst. 1536—59, IV 17,3 CR II 1003 f.

90) Inst. 1539—59, IV 17,10 CR II 1009; Petit traicté de la saincte cène, OS I 509; Comm. in 1. Cor. 11,24 CR XLIX 486 f., Calvin an Bullinger am 26. Juni 1548, CR XII 728.

Wein, daß sie uns die geistliche Wirklichkeit nicht nur veranschaulichen und uns dadurch ihrer gewiß machen, sondern daß sie diese Wirklichkeit uns auch darreichen. Daher ist auch von der Handlung des Brotbrechens zu sagen, daß uns dadurch die Mitteilung des Leibes Christi nicht nur dargestellt wird, sondern daß sie dadurch sich auch wirklich vollzieht[91]). Es handelt sich im Abendmahle nicht um leere Figuren, sondern zu diesen Figuren gehört die Substanz des Abendmahles. Man darf die Zeichen von der Sache selbst auf keinen Fall getrennt denken, wenngleich sie — und das sehr streng — von ihr zu unterscheiden sind. Durch die Symbole Brot und Wein wird Christus uns wahrhaft dargeboten[92]). Sie sind nicht die Sache selbst, wohl aber Instrumente und Organe, durch die uns der Herr seinen Leib und sein Blut gibt[93]).

Die Materie des Abendmahls ist nach Calvin also: „Christus mit seinem Tode und seiner Auferstehung" oder: „sein Leib und sein Blut, mit denen er den völligen Gehorsam erfüllt hat, um uns die Gerechtigkeit zu verschaffen"[94]). Aus dieser Bestimmung ist einmal ersichtlich, daß es gar keinen Sinn hat, zu betonen, für Calvins Lehre sei es bezeichnend, daß die Abendmahlsgabe der h i m m l i s c h e Leib Christi sei. Gewiß, Christus ist jetzt erhöht und sein Leib damit verklärt; aber eben dieser Leib ist kein anderer als der, der für uns gelitten hat und für uns in den Tod gegeben worden ist[95]). Daß es der für uns dahingegebene

---

[91]) Inst. 1539—59, IV 17,10 CR II 1009 f.

[92]) Inst. a. a. O.; Fragm. zur Vorrede des Römerbriefkomm. 1539, CR IX 842 = Inst. 1543—59, IV 17,11 CR II 1010; Petit traicté, OS I 509; Defensio, CR IX 30; Ultima admonitio ad Westphal., IX 182, 195; Sermon 200 sur le Deuter., CR XXIX 226.

[93]) Petit traicté, OS I 508; Defensio, CR IX 17 f.

[94]) Fragm. z. Vorrede des Römerbriefkomm. 1539, CR IX 842; Inst. 1543—59, IV 17,11 CR II 1010.

[95]) Vgl. auch Calvins Defensio: „Nos vero quum unicum sciamus esse Christi corpus, quod semel in victimam nostrae cum Deo recon-

Leib ist, das ist für Calvin ebenso wichtig wie das andere, daß Christus mit seinem Leibe den Tod überwunden hat und jetzt in der Herrlichkeit ist. Christus ist für uns immer beides: der Gestorbene und der Auferstandene. Es läßt sich nicht eins vom anderen trennen; denn daran, daß er beides ist, hängt unser Heil. Damit ist auch schon das andere gesagt, daß die Materie des Abendmahles nach Calvin wirklich Christi Fleisch und Blut ist, nicht etwa bloß sein Geist oder seine göttliche Natur. Calvin hat das eingehend begründet: Christus ist zwar nach dem Zeugnisse der Schrift von Anfang an das lebenspendende Wort des Vaters gewesen, Quelle und Ursprung des Lebens, von dem alles, was da gewesen ist, immer seine Lebenskräfte empfangen hat. Aber der durch die Sünde gottentfremdete Mensch hatte die Beziehung zu dieser Quelle des Lebens verloren und sah sich vom drohenden Tode umgeben. Da wurde der Ursprung des Lebens dem Menschen offenbart durch die Fleischwerdung des Wortes. Ja, in Christus hat sich dieser Ursprung des Lebens geradezu in unser Fleisch hineingesenkt. Das wird uns Joh. 6 gesagt, daß Christus nicht nur als ewiges Wort Gottes das Leben ist, sondern daß er seine lebenspendende Kraft in sein Fleisch hineingegeben hat. Darum ist sein Fleisch für uns die wahre Speise und sein Blut der wahre Trank. Allerdings hat Christi Fleisch die Kraft, Leben zu spenden, nicht aus sich selber. Es war ja sterblich und lebt

---

ciliationis oblatum est, illud ipsum asserimus nobis offerri in coena" (CR IX 9 f.), und die Ultima admonitio: „nobis principium cum ipsis [sc. Lutheranis] commune est: designari Christi verbis verum illud corpus, cuius immolatio nos Deo reconciliavit" (CR IX 188 f.). — Über diesen Punkt bei Luther vergleiche Elert, Luther in Marburg, Zeitwende 1929, 10. Heft, S. 318 unten. — Der Heidelberger Katechismus ist in diesem Punkte nicht klar. Er spricht in Frage 75 von der Speisung der Seele mit dem gekreuzigten Leib und vergossenen Blut Christi. Frage 76, die erörtern will, was denn heißt, den gekreuzigten Leib essen und das vergossene Blut trinken, spricht dann nur von der Vereinigung mit dem gebenedeiten Leibe, ohne zu betonen, daß eben dies der gekreuzigte Leib ist.

auch jetzt, nachdem es Unsterblichkeit empfangen hat, nicht durch sich selber. Aber es ist von der Fülle des Lebens dazu durchdrungen, daß es dieses Leben an uns weiterleitet. So ist das Leben für uns nicht in irgendeiner unerreichbaren Ferne, sondern wir können es im Fleische selber finden. Da haben wir einen leichten Zugang zu ihm. Ja, nicht nur das. Das Leben wird uns sogar dargeboten und entgegengehalten[96]). Calvin beweist mit diesen Ausführungen, daß er Offenbarungstheologie treibt. Er macht Ernst mit der Tatsache der Sünde, die den Menschen den Weg zu Gott und damit zum Leben undurchdringlich versperrt. Nur durch die Offenbarung Gottes, durch Jesus Christus, der in Fleisch und Blut auf diese Erde hier gekommen ist, ist die Verbindung von Gott zum Menschen wiederhergestellt worden. Darum ist nicht im zeitlosen Logos das Leben für uns zu finden, sondern allein im fleischgewordenen Gottmenschen. Calvin mag Plato verehrt haben, er zeigt hier bei der Kernfrage des Christentums, bei der Frage der Offenbarung, daß er sich durch den großen Griechen das Evangelium nicht hat verdunkeln lassen. Er ist letztlich kein Platoniker gewesen.

Im Zusammenhange mit den eben angeführten Gedanken redet er im Anschlusse an die Paulus-Stellen vom Leibe Christi eindringlich davon, wie für unser Heil alles darauf ankomme, daß wir Glieder werden seines Leibes, von seinem Gebein und von seinem Fleische[97]). Im Abendmahle empfangen wir wahrhaftig Leib und Blut Christi und wachsen mit Christus zusammen zu einem Körper, so daß er in uns wohnt und wir in ihm[98]). Mit den verschiedensten

---

[96]) Inst. 1539—59, IV 17,8 f. CR II 1007 ff.

[97]) Inst., a. a. O. S. 1009; Confessio fidei de euchar. 1537, OS I 435; Comment. in epist. ad Eph. 5,29 CR LI 225 f.

[98]) „Il fault doncq que nous recevions vrayement en la Cene le corps et le sang de Jesus Christ“ (Petit traicté, OS I 509). — „Obtineri [sc. Christum] autem dico, non tantum quum pro nobis factum fuisse victimam credimus: sed dum in nobis habitat, dum est unum

Bildern und Ausdrücken umschreibt Calvin diese innige Gemeinschaft zwischen Christus und den Gläubigen. Aber sie ist ein so großes Geheimnis, daß der menschliche Verstand und die menschliche Sprache immer wieder daran zuschanden werden, wenn sie dieses Mysterium erfassen und beschreiben wollen. Bewunderung wäre hier angebrachter als Darlegung[99]).

3. Der effectus.

Die Sache, die im Abendmahle gegenwärtig ist und uns mitgeteilt wird, ist also Christus mit seinem Tode und seiner Auferstehung. Damit ist schon gesagt, daß es im Abendmahle nicht einfach auf die Mitteilung eines Stoffes, einer himmlischen Materie, ankommt. Darauf kommt es an, daß wir den Leib und das Blut Christi erhalten, die einmal zu unserer Errettung dahingegeben worden sind. Das findet schon in der Abendmahlsverheißung seinen Ausdruck. In den Worten: „der für euch gegeben wird", „das für euch vergossen wird", liegt die ganze Kraft des Abendmahles[100]); denn sie sprechen uns die Frucht des

---

nobiscum, dum eius sumus membra ex carne eius, dum in unam denique et vitam et substantiam (ut ita loquar) cum ipso coalescimus. Praeterea audio, quid verba sonent: neque enim mortis tantum ac resurrectionis suae beneficium nobis offert Christus, sed corpus ipsum, in quo passus est ac ressurrexit. Concludo, realiter (ut vulgo loquuntur) hoc est, vere nobis in coena dari Christi corpus, ut sit animis nostris in cibum salutarem" (Comm. in 1. Cor. 11,24, CR XLIX 487). — „... nos fieri carnis et sanguinis Christi participes, ut in nobis habitet nosque in ipso ..." (Calvin an Bullinger am 26. Juni 1548, CR XII 728). — Vgl. Fragm. 3. Vorrede des Römerbriefkomm. CR IX 842 = Inst. 1543—59, IV 17,11 CR II 1010. — Calvin kann sogar sagen: „Quod nos sibi coniugens non modo vitam nobis suam instillat, sed unum quoque nobiscum efficitur, sicuti ipse unum est cum patre, sublimius captu nostro mysterium esse concedimus" (Defensio, CR IX 31).

[99]) Inst. 1539—59, IV 17,7.9. CR II 1007, 1009, und das letzte Zitat der vorigen Anm.

[100]) Inst. 1536—59, IV 17,3, CR II 1004.

Leidens und Sterbens Jesu Christi zu. Christus hat sich Joh. 6 selbst das Brot des Lebens genannt, weil er durch seinen Tod und durch seine Auferstehung einmal und für alle Zeiten ein lebenspendendes Brot für uns geworden ist[101]).

Das spricht uns aber nicht nur die Abendmahlsverheißung zu, sondern dasselbe wird uns auch durch die Zeichen veranschaulicht. Die Symbole Brot und Wein sind nicht nur dazu da, um uns zu vergewissern, daß Leib und Blut Christi uns gehören, auch nicht bloß dazu, um uns Leib und Blut wirklich darzureichen. Vielmehr sollen sie uns gerade dessen gewiß machen, daß Leib und Blut Christi den Charakter einer Nahrung für uns haben. Wenn wir das Brot als Zeichen des Leibes Christi sehen, soll uns in den Sinn kommen, daß der Leib Christi für unser geistliches Leben ebenso die Speise ist wie für unser natürliches das Brot. Und bei dem Weine sollen wir begreifen, daß das Blut Christi für uns geistlich dasselbe bedeutet, wie der Wein für unseren Körper, nämlich Kräftigung, Erfrischung, Erheiterung. Es besteht zwischen den Zeichen und dem Leibe und Blute Christi eine Analogie in bezug auf die Wirkung, die von der mitgeteilten Materie ausgeht[102]).

Daß diese Analogie besteht, daß die äußeren Zeichen uns auch auf diese Seite der geistlichen Wesenheit des Abendmahles hinweisen wie die Worte, ist für Calvin äußerst wichtig. Wir hörten, als wir über die Materie des Abendmahles sprachen, wie Calvin dort mit Nachdruck betont, daß es sich dabei gerade auch um Leib und Blut Christi handelt; denn Gott ist nur im fleischgewordenen Sohne zu finden, in ihm allein hat er sich uns geoffenbart. Nun sehen wir, daß nach Calvin die Darreichung dieses Leibes und

---

101) Inst. 1536—39, OS I 138 f. (Zusatz von 1539: CR I 994); 1543—59, IV 17,4 f., CR II 1004 f. — Über das Verhältnis von Joh. 6 zum Abendmahl nach Calvin s. Comment. in Ev. Joh. 6,54, CR XLVII 155 und Inst. 1539—59, IV 17,14, CR II 1013.

102) Inst. 1536—59, IV 17,3 CR II 1004.

Blutes zugleich Mitteilung der Wirkung bedeutet, die von diesem Leibe und Blute ausgeht; denn Gott ist im fleischgewordenen Sohne immer der „Gott für uns“, d. h. der Mittler. Christus heißt immer auch Immanuel: Gott mit uns. Von seiner Person läßt sich sein Werk nicht abtrennen. Wenn wir also Christus im Abendmahle empfangen, so erhalten wir ihn „als Substanz und Grundlage von allem“ anderen[103]), d. h. wir erhalten ihn dazu, daß wir

---

103) Petit traicté, OS I 507. 508. — Es ist hier der Ort, wo über die Verwendung des Begriffes Substanz in Calvins Abendmahlslehre etwas gesagt werden muß. Bekanntlich hat ihn Calvin in der Institutio von 1536 an einer Stelle abgelehnt: „Docendi causa dicimus vere et efficaciter exhiberi [sc. corpus et sang. Chr.], non autem naturaliter. Quo scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis, seu verum et naturale Christi corpus illic dari: sed omnia, quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit“ (OS I 142 f.). Man meint gewöhnlich, Calvin habe später den Ausdruck Substanz gebraucht, um den Lutheranern ein Zugeständnis zu machen. Das stimmt aber nicht; denn man muß beachten, daß er den Substanzbegriff in einem bestimmten Sinne auch schon in der Institutio von 1536 verwendet. Er spricht zu Anfang davon, daß wir die Wirkungen, die in dem Leibe Christi beschlossen sind, nur dann empfangen, wenn Christus uns und wir ihm wechselseitig einverleibt sind (OS I 137,13 ff.). Bald folgt der Satz: „Quod accipere iubet, significat nostrum esse; quod manducare iubet, significat unam nobiscum substantiam fieri“. Was bedeutet dann aber die Ablehnung des Substanzbegriffes an der anderen Stelle? Das wird aus der „Secunda defensio contra Westph.“ deutlich. Dort heißt es: „Efficaciter exhiberi in coena dixi Christi corpus, non naturaliter, secundum virtutem, non secundum substantiam. Quo posteriore membro, localis substantiae inclusio a me notata fuit. Simul tamen dixi Christum sua nobis bona non communicare, nisi quatenus ipse noster est ... Quid enim dubii vel perplexi in hac doctrina reperit [sc. Westph.]? Corpus Christi vere spiritualem esse cibum, cuius substantia animae nostrae pascuntur et vivunt, idque non minus vere in sacra coena nobis praestari, quam externo symbolo figuratur: modo ne corpus quasi e coelo detractum in pane quispiam falsa imaginatione includat“ (CR IX 70 f.). Hier stehen Ablehnung und Gebrauch des Substanzbegriffes nebeneinander. Calvin wehrt sich dagegen, von der Sub-

an allen Gütern und Wohltaten Anteil bekommen, die in seinem Leibe beschlossen sind[104]. Es findet ein Wechsel statt zwischen dem, was uns gehört und dem, was Christus zu eigen hat. Unsere Armut hat er angenommen und uns dadurch seinen Reichtum geschenkt. Unsere Schwachheit hat er

stanz des Leibes und Blutes Christi im dinglichen Sinne zu reden wie die Scholastiker. Leib und Blut Christi sind ihm nicht ein himmlischer Stoff, über den man Impanations- und Ubiquitätstheorien aufstellen kann, sondern sie sind ihm immer Leib und Blut Christi, die für uns dahingegeben worden sind, immer Leib und Blut des Mittlers, die für uns da sind und für uns entscheidende Bedeutung haben. So hat er auch 1536 den Substanzbegriff im Zusammenhang mit der Ubiquitätslehre abgelehnt. Wenn er dagegen die Wirklichkeit der Gabe dieses Leibes und Blutes Christi an uns als des Grundes unseres Heiles unterstreichen wollte, dann konnte er sehr gut von Substanz sprechen. So redet er 1536 von dem „unam nobiscum substantiam fieri", so spricht er 1537 in der „Confessio fidei de eucharistia" davon, daß wir mit dem ganzen Christus, nicht nur mit seinem Geiste, sondern auch mit seinem Leibe und Blute Gemeinschaft haben müssen, wenn wir des Lebens teilhaftig werden wollen (OS I 435). Und in dem Fragm. zur Vorr. des Römerbriefkomm. von 1539 nennt er dann Christus mit seinem Tode und seiner Auferstehung ausdrücklich die Materie des Abendmahles im Unterschiede zu der von ihr ausgehenden Wirkung (CR IX 842); aber wohl zu beachten: Christus **mit seinem Tode und seiner Auferstehung**. Also wiederum, wie schon in der Institutio von 1536, nicht einfach himmlischer Stoff, sondern Christus, der uns das Heil zu geben hat. Wie hier der Ausdruck „Materie", so wird der entsprechende „Substanz" dann in dem Petit traicté von 1541 gebraucht: „Toute l'utilité que nous devons chercher en la Cene est aneantye, sinon que Jesus Christ nous y soit donné comme substance et fondement de tout" (OS I 508).

104) „Dico igitur, in coenae mysterio per symbola panis et vini, Christum vere nobis exhiberi, adeoque corpus et sanguinem eius, in quibus omnem obedientiam pro comparanda nobis iustitia adimplevit: quo scilicet primum in unum corpus cum ipso coalescamus: deinde participes substantiae eius facti, in bonorum omnium communicatione virtutem quoque sentiamus" (Fragm. z. Vorrede des Römerbriefkomm. 1539, CR IX 842 = Inst. 1543—59, IV 17,11 CR II 1010). — „Ne quid enim ad perspicuitatem desit, duo nobis offerri dico, Christum, et quae ex eo nobis proveniunt dona. ... Ubi autem

auf sich genommen und uns dadurch mit seiner Kraft gestärkt. Unsere Sterblichkeit hat er angenommen und uns dadurch mit seiner Unsterblichkeit beschenkt. Auf die Erde ist er herabgestiegen und hat uns dadurch die Auffahrt in den Himmel bereitet. Des Menschen Sohn ist er mit uns geworden und hat uns dadurch mit sich zu Söhnen Gottes gemacht[105]). Wenn Calvin kurz zusammenfaßt, was wir so vom Herrn erhalten, so spricht er von Loskauf, Gerechtigkeit, Heiligung und ewigem Leben[106]). Diese Wohltaten

---

in sacram cum Christo unitatem coaluimus, hinc manat donorum spiritualium fructus et utilitas, ut nos sanguis eius abluat, sacrificium mortis Deo reconciliet, obedientia iustitiam pariat, et quaecunque beneficia per eius manum nobis largitur coelestis pater" (Secunda defensio, CR IX 81). — „Atque haec integra est sacrae coenae veritas, ut Christus nos inserendo in corpus suum, non modo participes faciat corporis et sanguinis sui, sed vitam, cuius in ipso residet plenitudo, in nos inspiret: quia non alium in finem comeditur eius caro, nisi ut sit vivifica" (Ultima admon. CR IX 165). — Vgl. Defensio CR IX 19 f., 30 f.; Secunda defensio CR IX 68, 69, 77; Ultima admon. IX 162, 182, 216.

105) Inst. 1536—39, OS I 137; Inst. 1543—59, IV 17,2 CR II 1003; vgl. oben S. 23, Anm. 9. Vgl. auch Sermon 54 sur l'Harmonie évang., CR XLVI 680: „Il ne vient pas nud et vuide à nous, il n'y vient pas povre. Car il s'est une fois appovri (dit sainct Paul) afin que nous soyons enrichis par luy: il s'est fait foible et petit, afin que nous soyons fortifiez par sa vertu invincible. Voyla donc comme il nous faut revestir nostre Seigneur Jesus de toutes les graces qui luy sont donnees en plenitude, afin que nous venions puiser de luy, et que nous cognoissions qu'en l'ayant nous avons tout, et qu'il ne nous faut rien souhaiter d'avantage. Et au reste, quand la Cene nous est donnee, c'est autant comme si Dieu disoit, Combien que vous soyez dignes d'estre abysmez aux enfers, comme de faict vous y estiez plongez quand ie vous ay attirez à moy, si est-ce qui ie vous veux faire heritiers du Royaume de paradis: ie vous l'offre, ie le vous presente en la personne de mon Fils auquel habite toute plenitude de divinite."

106) „Per effectum autem, redemptionem, iustitiam, sanctificationem, vitamque aeternam et quaecunque alia nobis beneficia affert Christus, intelligo" (Fragm. 3. Vorrede des Römerbriefkomm. 1539, CR IX 842 = Inst. 1543—59, IV 17,11. CR II 1010).

nennt er den effectus oder die virtus des Abendmahles, die dritte und letzte Seite der geistlichen Wesenheit dieses Sakramentes, die sich aus den beiden anderen, der promissio und materia, ergibt.

Von dieser Wirkung des Abendmahles haben wir nochmals unseren Blick kurz auf die Sache zurückzulenken. Wir sagten soeben: von der Person Christi läßt sich sein Werk nicht trennen. Das gilt auch umgekehrt: sein Werk kann nicht von seiner Person geschieden werden. Gottes Wohltaten können wir nicht abgesehen von der Person des Mittlers erhalten[107]). Sollen wir heute das empfangen, was Jesus Christus einst gewirkt hat, so müssen wir mit ihm selber verbunden werden, müssen Gemeinschaft haben mit seiner ganzen Person, also gerade auch mit seinem Fleisch und Blut. Ohne diese innige Gemeinschaft mit Jesus Christus, dem Gottmenschen, gibt es für uns kein Heil, ohne die materia des Abendmahles, ohne Leib und Blut Christi, auch keinen effectus. Das betont Calvin immer wieder, und das ist keine Phrase; denn hier geht es um etwas, das für seine Theologie grundlegend ist, um den Ausdruck dafür, daß sie streng an die Offenbarung Gottes im Mittler Jesus Christus gebunden ist.

---

[107]) „Et sane non video quomodo in cruce Christi redemptionem ac iustitiam, in eius morte vitam habere se quis confidat, nisi vera Christi ipsius communione in primis fretus. Non enim ad nos bona illa pervenirent, nisi se prius nostrum Christus faceret" (Fragm. z. Vorrede des Römerbriefkomm. 1539, CR IX 842 = Inst. 1543—59, IV 17,11 CR II 1010). Vgl. Petit traicté, OS I 507 unten. Die entscheidende Bedeutung Christi für unser Heil kommt besonders schön in folgender Stelle zum Ausdruck: „Ego enim, ubi de gratuitis Dei beneficiis agitur, semper soleo a Christo incipere: et merito, quia donec noster fiat, gratiis omnibus privari nos ac destitui necesse est, quarum in se plenitudinem continet" (Secunda defensio CR IX 88). Vgl. Ultima admon. CR IX 181 f. — Über Calvins Lehre von der unio cum Christo vgl. meinen Aufsatz: „Calvin wider Osianders Rechtfertigungslehre", Z.K.G. 46, 1927, S. 422 ff.

Zweiter Teil.

Die Art der Christusgemeinschaft.

Bisher haben wir in unserer Untersuchung festgestellt, daß Calvin eine wahrhafte Gegenwart und Mitteilung von Leib und Blut Christi im Abendmahle lehrt und damit eine Austeilung aller der Wohltaten, die in ihnen beschlossen sind. Daß diese communio cum Christo als der einzige Quell all unseres Heiles gewirkt und stetig zu weiterem Wachstume genährt wird, das ist der eine Grundgedanke Calvinischer Abendmahlslehre. Er hat ein sehr massives Aussehen; aber Westphal und seine lutherischen Freunde haben sich doch gegen ihn gewandt, weil er ihnen letztlich ebenso hohl und nichtig erschien, wie das, was Zwingli und die anderen Sakramentierer gesagt haben[1]). Tatsächlich ist

[1]) Diese Meinung der Lutheraner gründete sich vor allem darauf, daß Calvin 1549 ja mit den Zürchern den Consensus Tigurinus abgeschlossen hatte. Calvin ist immer, wenn es nur irgend möglich war, zur Union bereit gewesen. So ist er den Lutheranern bis an die äußerste Grenze des Möglichen entgegengekommen, indem er die Augustana unterschrieb (vgl. darüber Doumergue II 581 f.); so ging er nach der anderen Seite wieder bis an die äußerste Grenze, indem er sich zum Consensus Tigurinus bekannte. Kirchliche Notwendigkeiten, besonders die Schwierigkeiten im Waadtlande, erforderten dringlich die Bekenntniseinheit der Schweizer Kirchen. Da hat sie Calvin im Consensus geschaffen, zumal sich die Zürcher Lehre über die des „früheren" Zwingli hinaus entwickelt hatte. Schwierigkeiten sind Calvin dadurch freilich fortwährend entstanden. Recht deutlich wird das aus den Verhandlungen, die er mit Bullinger im Hinblick auf Bezas „Confessio de coena" (CR XVI 469—472) führen mußte.

die Abendmahlsfrage damit auch nicht erledigt, daß eine Gegenwart und Mitteilung Christi gelehrt wird. Entscheidendes hängt davon ab, wie diese Gegenwart und Mitteilung zu denken und zu bestimmen ist. Das „Was" muß durch das „Wie" näher umschrieben werden. So ruht auch Calvins Abendmahlslehre nicht auf einer, sondern auf zwei Säulen, auf der des „Was" und der des „Wie". Die letztere hat Calvin nur ungerne errichtet, weil er meinte, daß wir nicht fähig wären, das Geheimnis zu erfassen, wie Christi Leib und Blut im Abendmahle uns mitgeteilt werden. Aber zur Abwehr anderer Anschauungen mußte er es tun. Die Lutheraner bekannten wie er eine Gegenwart und Mitteilung des Leibes und Blutes Christi, doch in einer Weise, die er nicht für richtig halten konnte. Indem er sich nun dagegen wandte, wie die Lutheraner die Gegenwart und Mitteilung Christi faßten, ist gerade diese Abgrenzung gegen die Lutheraner, die er nur widerstrebend vollzogen hat, zum wesentlichsten Merkmale seiner Abendmahlsauffassung geworden. Wir kommen daher, wenn wir uns jetzt diesem zweiten Grundpfeiler Calvinischer Abendmahlslehre zuwenden, zum eigentlichen Kerne unserer Untersuchung. Wir suchen ihn zu erfassen, indem wir zunächst aufzeigen, was Calvin an der Art der Gegenwart und Mitteilung des Leibes und Blutes Christi, wie sie die Lutheraner behaupten,

---

Diese Confessio, die Beza zusammen mit Farel 1557 den Lutheranern vorgelegt hatte (vgl. darüber K. Bauer, Valérand Poullain, S. 263 ff.), ist gut Calvinisch, gerade auch in der Verwendung des Substanzbegriffes; doch sie ist ein deutliches Unionsbekenntnis, weil in ihr die Abgrenzung gegen die Lutheraner in nicht ausreichender Weise vollzogen wird. Aber die Zürcher nahmen eben nicht nur daran Anstoß, daß diese Abgrenzung fehlte, sondern gerade auch an dem gut Calvinischen Substanzbegriff. So ist Calvin trotz des Consensus Tigurinus zu einer vollen Lehreinheit mit Bullinger nicht gekommen. Der Consensus bietet die Abendmahlslehre in einer Form, wie sie für Calvin gerade noch annehmbar war; aber er enthält ebensowenig die volle und klare Lehre Calvins wie auf der anderen Seite die Augustana, zu der Calvin sich ebenfalls bekannt hat.

auszusetzen hat. Danach müssen wir sehen, was Calvin über diese Kritik hinaus selbst zur Sache zu sagen hat.

I. Die Abgrenzung gegen die Streitlutheraner.

1. Keine unmittelbare Verbindung von Leib und Blut Christi mit Brot und Wein.

Calvin beginnt seine letzte Auseinandersetzung mit Westphal in der Institutio von 1559 mit einer Auslegung der Einsetzungsworte des Abendmahles. Die verschiedenen Parteien haben im Abendmahlsstreite ihre Auffassung von der Sache mit mancherlei Gründen zu stützen versucht. Aber alle dogmatischen Erwägungen treten gegenüber dem Schriftbeweis, den jede für die eigene Meinung beizubringen sucht, in den Hintergrund. Die Heilige Schrift ist für alle unbedingte Norm. Darum ist der Kampf um das Verständnis der Schriftstellen, die vom Abendmahle handeln, besonders hart gewesen. Weil der Kampf an diesem Punkte von solcher Wichtigkeit war, zögerte Luther auch nicht, seinen Gegnern vorzuwerfen, daß sie von den Einsetzungsworten Christi abwichen. Dieser Einwand ist besonders von lutherischer Seite immer wieder erhoben worden. So ist es nicht verwunderlich, daß auch Westphal diese Waffe wieder hervorgeholt hat. Er versucht den Widerspruch der anderen Partei gegen die Schrift deutlich zu machen, indem er einen alten Gedanken Luthers[2]) in recht drastischer Weise verwendet. In seiner ersten Veröffentlichung, in der „Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena domini, ex Sacramentariorum libris congesta" bietet er, wie schon der Titel sagt, Auszüge aus Schriften Karlstadts, Zwinglis, des Petrus Martyr, Oekolampads, Butzers, Bullingers, Calvins und des Johannes a Lasko, um schließlich an Hand einer Tafel zu zeigen, wie verschie-

---

[2]) Vgl. Luthers Schreiben an die Christen zu Reutlingen, 1526, WA XIX 121, 123.

den die Worte: „Das ist mein Leib", von ihnen verstanden werden. In dieser verschiedenen Auslegung der Einsetzungsworte sieht er ein deutliches Zeichen dafür, daß die Lehre der Sakramentierer nicht von Gott ist[3]). Aber ist Westphal zu diesem Vorwurfe wirklich berechtigt? Calvin eröffnet in der Institutio seine letzte Antwort an Westphal sehr geschickt damit, daß er den Lutheranern gegenüber feststellt, daß sie selbst die Abendmahlsworte keineswegs so eindeutig auffassen, wie sie sich den Anschein geben möchten. Sie pochen wohl auf die Worte: „Das ist mein Leib", finden sich dann aber doch zu der Aussage bereit, der Leib Christi sei mit, in und unter dem Brot[4]). Andere wiederum setzen Brot und Leib Christi geradezu einander gleich. Das beweist zur Genüge, daß auch bei den Lutheranern eine große Verschiedenheit in der Auffassung der Einsetzungsworte vorhanden ist[5]).

Damit hat Calvin die erste Bresche in die lutherische Exegese geschlagen, und er versucht nun, von hier aus weiterzukommen. Die einen von seinen Gegnern begnügen sich also auch nicht mit den einfachen Worten Christi; denn wenn sie erst sagen, das Brot sei der Leib Christi, und dann, der Leib Christi sei mit dem Brote da, so besteht doch zwischen beiden Aussagen ein beträchtlicher Unterschied. Da sie sehen, daß das einfache „Das ist mein Leib" eine Unmög-

---

[3]) „Cum autem doctrina, sermo et verba discrepant, necesse est etiam mentem dissentire, hallucinari et errare. Qui idem sapiunt, et sentiunt, idem etiam loquuntur, qui non idem loquuntur, ii nec sapiunt idem, nec veritatis simplicitati insistunt, ex dissonantia sermonis, dissensio mentis ac erroris vanitatis deprehenditur" (a. a. O. f. A. 2a). „Nam ita a sacramentariis per annos amplius 26 agitata est disputatio de coena Domini, ita acta est causa, ut inde facile sit iudicare de authore, ex Deo ne aliunde sit doctrina ..." (f. A. 3b).

[4]) Diese Formel mit allen drei Präpositionen findet sich bei Luther noch nicht, vgl. Loofs in RE[3] I 67. Sie ist aber schon in der Zeit des ersten Abendmahlsstreites aufgetaucht, nämlich bei Pirkheimer (vgl. Köhler, Zwingli und Luther I 236).

[5]) Inst. IV 17,20 CR II 1018.

lichkeit ist, müssen sie selbst einen Tropus zu Hilfe nehmen (a. a. O.). Westphal muß das Calvin auch zugeben; aber der entscheidende Unterschied zwischen den Lutheranern und Calvin bestehe eben darin, daß die Lutheraner dabei die wahre Gegenwart des Leibes und Blutes Christi lehrten, Calvin dagegen nicht[6]). Wie dem auch sei, Westphal hat damit eingestanden, daß das wörtliche Verständnis der Einsetzungsworte unmöglich ist. Das ist wertvoll. Wenn Calvin dann weiter von „anderen" redet, die auf Grund der Abendmahlsworte eine Identität von Brot und Leib Christi zu behaupten wagen, so ist das nicht in dem Sinne zu verstehen, als meine er wirklich andere Leute. Es dürfte kaum ein Lutheraner in der damaligen Zeit zu finden sein, der den Satz: „Das ist mein Leib", nicht mit Hilfe des „in, unter, mit" näher umschrieben hat. Calvin denkt vielmehr an besonders radikale lutherische Voten wie etwa Westphals „Farrago"[7]) oder das Bekenntnis der Bremer Theologen[8]). Calvin versucht ihnen gegenüber das „Ist" zu erschüttern, das den Leib Christi und das Abendmahlsbrot gleichsetzen soll. Sie werden doch, so meint er, die dann notwendige Folgerung, daß das Brot Christus und Gott sei, selber nicht ziehen wollen (Inst., a. a. O.). In der Tat hat sich Westphal sehr dagegen verwahrt, daß man solche Absurditäten aus der lutherischen Lehre herauslese[9]). Auch müßten die Lutheraner, so fährt Calvin fort, eingestehen, daß das „Ist" in den Einsetzungsworten nicht dieselbe Be-

---

[6]) Apologia confessionis, S. 25 ff.

[7]) „nonnulli fatentur, in hac coena exhiberi, edi et bibi Domini corpus et sanguinem, sed spiritualiter, non tamen, ut panis Eucharistiae sit corpus, et vinum sit sanguis Domini" (f. E 4b).

[8]) „tres Evangelistae, et post hos S. Paulus uno ore et spiritu firmissime asserunt, nulla addita interpretatione, Panem qui in Coena distribuitur, esse verum et naturale corpus Christi ..." (Confessio fidei f. L 5 b). Allerdings findet sich hier später auch die Formel: „in pane sive per panem distribuere".

[9]) De coena dom. confessio, B 8.

deutung haben kann, wie in dem Satze: Christus ist der Sohn Gottes, sondern daß das Brot auf sakramentale Weise Leib genannt wird[10]). Daß es sich in beiden Sätzen um verschiedene Aussagen handelt, hat Westphal auch ohne weiteres gelten lassen; aber es ist bezeichnend, daß er zunächst nicht, wie Calvin ihm unterstellt, davon spricht, daß das Brot auf sakramentale Weise Leib genannt wird, sondern davon, daß es auf sakramentale Art mit dem Brote verbunden ist[11]). Allerdings findet er sich zu der Erklärung bereit, daß in den Einsetzungsworten — freilich ebenso wie in dem Satze: Christus ist der Sohn Gottes, — der Name einer Sache einer anderen beigelegt werde, weil beide miteinander verbunden seien[12]). Abgesehen von dieser Begründung ist er damit der Behauptung Calvins, daß im Abendmahle das Brot auf sakramentale Weise Leib Christi genannt werde, sehr nahe gekommen. Calvin hat seinem Gegner mit ein paar Sätzen gezeigt, daß das „Ist" in den Einsetzungsworten nicht im gewöhnlichen grammatikalischen Sinne verstanden werden kann.

Den wahren Sinn herauszustellen, das ist jetzt seine Aufgabe. Er geht von dem einfachen exegetischen Grundsatze aus, eine um ihrer Kürze willen dunkle Schriftstelle durch eine andere ausführlichere zu erhellen. Wenn es bei Lukas und Paulus heißt: „Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blute", dann, meint Calvin, ist auch das kürzere Wort vom Brote so zu verstehen, und es hat keinen Sinn, sich dort auf das „Ist" festzulegen. Das Brot ist nach Lukas und Paulus der Leib Christi, weil es das Testament in seinem Leibe ist[13]), d. h. das Brot ist die Bestätigung, daß der Leib Christi uns gegeben wird[14]). Mit anderen Worten:

---

10) Inst. 1559, IV 17,20 CR II 1019.

11) Apologia conf. S. 30 f.

12) „res diversae, non mutatae, non confusae, sed tantum unitae, altera de altera praedicantur" (a. a. O. S. 31).

13) Inst. (1536—) 1559, IV 17,20 CR II 1019.

14) Vgl. die franz. Übersetzung der Inst., CR IV 1006.

Der einmal durch den Opfertod Christi geheiligte Bund erfährt im Hinblick auf uns dadurch gleichsam eine Verlängerung, daß uns die versichernden Zeichen und Unterpfänder gegeben werden und mit ihnen die verheißende Sache selbst; denn wenn das „tunc" des neuen Bundes auf diese Weise nicht zu einem „nunc" würde, so würde uns nicht geholfen[15]). Im Gegensatze zu dieser Auslegung behauptet Westphal natürlich, daß gerade die Worte des Matthäus und Markus einfach und klar seien und man von ihnen aus die anderen verstehen müsse[16]). Wenn er in bezug auf das Kelch-Wort mit Calvin auch darin übereinstimmt, daß Christi Blut, durch das einst das Testament geheiligt worden ist, im Abendmahle zugegen ist, so wird der durch den anderen exegetischen Ansatz bedingte Unterschied doch sofort sichtbar. Nach Westphal gibt nämlich Christus das Bundesblut aus dem Kelche zu trinken. Die Gegenwart des Blutes Christi wird also so bestimmt, daß, wie wir schon hörten, das sichtbare Element mit der Sache selbst verbunden ist, und zwar in der Weise, daß in dem Kelche zweierlei Dinge, Blut und Wein, enthalten sind[17]).

Calvin stützt seine Auffassung von den Einsetzungsworten durch den Hinweis auf den sonstigen Sprachgebrauch der Schrift. Wo die Bibel von einem Sakramente[18]) handelt,

---

[15]) Inst. (1539—) 1559, a. a. O.

[16]) Recta fides, f. E 3b ff.

[17]) „Ex his liquet, quare Matthaeus et Marcus appellent sanguinem novi testamenti, Lucas et Paulus novum testamentum in sanguine, nimirum inde, quod hoc testamentum est sancitum, constitutum et confirmatum precioso sanguine". (Recta fides E 5b—E 6a). „Christus dat de calice bibendum sanguinem suum, quo constitutum et confirmatum est novum testamentum ... Ita poculum novum dicitur testamentum ob eam causam, quod iam non solum poculum sit, nec solum vinum contineat, sed simul sanguis Christi praesens sit ..." (ebd. E 4a—b); vgl. Apologia conf. S. 24.

[18]) Dieses Wort gebraucht Calvin in der Inst. 1539—54, CR I 997, Z. 3 v. unten. 1559 setzt er dafür das Wort mysterium ein (IV 17,21 CR II 1019), offenbar weil Westphal in der Apologia conf., S. 6 ff.,

da wendet sie die Metonymie an, d. h. sie überträgt den Namen von dem einen auf das andere, den Namen der Sache auf das Zeichen. Das ist möglich, weil zwischen der Sache und dem Zeichen eine Verwandtschaft und Analogie besteht und weil die von Gott eingesetzten Zeichen die Sache nicht nur darstellen, sondern auch darbieten[19]). Was Westphal auf die von Calvin hierfür angeführten Beweisstellen von der Beschneidung, vom Passahlamm, vom Felsen in der Wüste usw. antwortet, im einzelnen wiederzugeben, hat keinen Zweck. Er findet sich nämlich zu dem Zugeständnisse bereit, daß in den Sakramenten die Sache durch Zeichen symbolisiert wird; aber er schiebt dem Gegner immer wieder die Meinung unter, daß die Zeichen nach der Lehre der Sakramentierer die abwesende Sache darstellten, während sie in Wirklichkeit doch gerade die gegenwärtige veranschaulichten und zugleich darreichten[20]). Er will es nicht wahr haben, daß Calvin einen anderen Symbolismus vertritt als

---

gesagt hatte, daß nur dieses biblisch sei, das Wort Sakrament dagegen unbiblisch und vieldeutig.

[19]) Inst. (1539—) 1559, IV 17,21 CR II 1019 f.

[20]) Apologia conf., S. 43 ff., S. 8 ff. Vgl. z. B.: „Erat enim arca propter promissionem symbolum Dei vere praesentis, non figura absentis. Erunt itaque panis et vinum Sacramentum praesentis corporis et sanguinis non figura absentis, quo sensu semper Ecclesiae nostrae coenam Domini vocaverunt Sacramentum corporis et sanguinis Domini, quia cum pane et vino praesentia coniuncta sunt per verbum, et sumentibus dispensantur" (S. 45). — „Quod si autem demus Sacramentariis, apud Paulum Petram dictam esse figuram Christi, nihil tamen amplius obtinerent, quam signum praesentis Christi fuisse, quem patres fide spiritualiter perceperunt, et panem et vinum nunc esse signa praesentis Christi, praesentis, inquam, non sola divinitate, sed etiam suo corpore et sanguine, quibus Ecclesiam suam enutrit" (S. 56). — „Scribit Calvinus de analogia Sacramentorum, ab externo et terrestri signo ad rem coelestem esse assurgendum. Recte quidem, si modo rem coelestem corpus Christi, non autem solam virtutem intelligi concedat" (S. 16).

Zonius und Zwingli und daß er sich mit Recht dagegen wehren darf, als „Tropist"[21]) verschrien zu werden.

Was aber Westphal seinem Gegner zugestanden hat, das ist ihm mühsam abgerungen worden. Wenn er sich auch dazu bereit findet, die Zeichen von der Sache zu unterscheiden, so klammert er sich doch immer wieder an das eine Wörtlein „Ist". Noch entschiedener als er haben das die Magdeburger Theologen in der Confessio fidei getan und vor ihnen ihr aller Meister Luther[22]). Es hat also Sinn, wenn sich Calvin mit der bisherigen exegetischen Beweisführung nicht begnügt, sondern darüber hinaus seinen Angriff gegen die letzte Schanze der Lutheraner verbreitert[23]). Diesen Rückzug seiner Gegner hinter das eine Wörtlein kann er nur als Flucht deuten. Mit der Behauptung, das „Ist" in den Abendmahlsworten sei ein wesentliches Wort, das jede rhetorische Figur ausschließe[24]), ist es eben nicht getan. Es gibt in der Bibel genug Stellen, wo das „Ist" nicht im eigentlichen, wörtlichen Sinne verstanden werden kann. Natürlich will Calvin nicht sagen, daß das „Ist" in den Stellen, die er zum Beweise anführt, ebenso aufgefaßt werden muß wie in den Einsetzungsworten. Das schiebt ihm Westphal nur unter[25]). Wohl aber will er zeigen, daß man sehr oft in der Schrift ohne Auslegung nicht auskommt. Eine solche nähere Erläuterung kann sich mit der Treue gegenüber dem, was da geschrieben steht, wohl verbinden. Ja, ein solches Bemühen kann von größerer Ehrfurcht gegenüber der Sache zeugen als das Kleben am Buchstaben. Bei dem Hängenbleiben am geschriebenen Worte droht oft ge-

---

21) Vgl. Inst., a. a. O. S. 1020, dazu die Magdeburger Theologen in der Confessio fidei, f. D 2 a und Westphal, Apologia conf. S. 58.

22) Confessio fidei, f. C 5 b; Luther in der Schrift an die „Waldenser", WA XI 434 ff.; etc.

23) Zu den ganzen folgenden Ausführungen vgl. Inst. 1559, IV 17,22 f., CR II 1021 f.

24) Vgl. die Confessio fid. a. a. O.

25) Apologia conf. S. 39 ff.

nug die Gefahr, daß man die Sache selbst verkennt. Das wird deutlich, wenn man an die Schriftstellen denkt, die in anthropomorpher Weise von Gott reden. Ein wörtliches Verständnis verbietet sich da von selbst[26]. An diesem Sachverhalt ändert auch der Einwurf nichts, daß Christus bei einer so wichtigen Angelegenheit wie der Einsetzung des Abendmahles sich nicht einer bildlichen und dunklen Redeweise bedient haben könne[27]. Im Gegenteil, sagt Calvin, spricht der Umstand, daß die Jünger über die Worte Jesu nicht erstaunt gewesen sind, während sie sonst so oft ihren Unverstand offenbart haben, gerade dafür, daß sie die Worte nicht so verstanden haben wie die Lutheraner. Sondern sie haben erkannt, daß dabei in gewohnter Weise der Name der Sache auf die Zeichen übertragen wurde. Calvin muß schließlich bekennen, daß ihm die Haltung der Lutheraner unverständlich sei. Einmal geben sie zu, daß Brot und Wein von Leib und Blut zu unterscheiden seien[28], und dann versteifen sie sich wieder so auf das „Ist", daß es aussieht, als setzten sie die Zeichen und die Sache einander gleich. Wenn sich jemand um die Auslegung der Einsetzungsworte bemüht, haben sie schnell den Vorwurf zur Hand, daß man den Worten des Herrn keinen Glauben schenke[29], ja daß man Christus der Lüge zeihe[30] und daß das alles daher komme, weil der eigene fleischliche Sinn dem Glauben im Wege stehe[31]. Für Calvin ist diese unbekümmerte Sicherheit der Lutheraner nur ein Anzeichen dafür, daß sie gar nicht darum besorgt sind, was Christus beim Abendmahle

---

26) Vgl. dazu Westphal, a. a. O. S. 81 ff.

27) Vgl. die Magdeburger in der Confessio fid. C 5b.

28) Vgl. z. B. die Magdeburger in der Confessio fid. B 6a; Westphal, De coena domini conf. B 6b ff., Apologia conf. S. 26, 29.

29) Westphal, Collectanea, E 3b; Apologia conf. S. 83, 186 ff.

30) Die Bremer Theologen in der Confessio fid. L 7a.

31) „Abhorreamus igitur a Theologia Sacramentario[rum] in hac causa, quia non sapit ea quae Dei sunt, sed merum sensum carnis" (Die Magdeburger in der Confessio fid. C 8a).

eigentlich sagen wollte, sondern daß es ihnen nur darauf ankommt, ihre vorgefaßte Meinung zu behaupten[32]. Er weiß, daß es eine Schrifttheologie geben kann, die dadurch, daß sie sich rücksichtslos an einzelne Schriftstellen klammert, nur dazu dient, um die eigene Meinung des betreffenden „Schrifttheologen" aufzurichten[33]. Bei der Einstellung zu den Abendmahlsworten geht es Calvin nicht um die Frage des größeren oder kleineren Glaubensmutes, sondern darum, ob es erlaubt ist, sich um den wahren Sinn der Worte zu bemühen oder nicht.

Nach seiner eigenen Ansicht liegt in den Einsetzungsworten eine Metonymie vor. Wie er die damit gegebene Symbolik zwischen den Zeichen und der Sache versteht, haben wir schon dargestellt[34]. Durch diese Auffassung der Abendmahlsworte sieht er die Realpräsenz von Leib und Blut Christi nicht gefährdet, sondern gerade gesichert. Sein Gegner Westphal muß ihm in der Auseinandersetzung wohl allerlei Zugeständnisse machen, muß eine rechte Auslegung der Einsetzungsworte gegenüber einer falschen, eine annehmbare Symbolik gegenüber einer unmöglichen usw. anerkennen; aber das sind wirklich nur abgerungene Zugeständnisse, und er fürchtet fortwährend, daß bei diesen Auslegungsversuchen die Realpräsenz angetastet wird. Calvin und alle anderen Sakramentierer sind seiner Meinung nach dieser Gefahr jedenfalls erlegen. Darum klammern Westphal und seine Freunde sich immer wieder an das „Ist" der Einsetzungsworte, weil sie meinen, daß durch dieses Wörtlein die Realpräsenz, die wahrhafte Gegenwart und Mittei-

---

[32]) „Imo supina eorum securitas indicio est, non magnopere eos curare quid voluerit Christus, modo clypeum illis suppeditet ad tuendam obstinationem: sicut nostra disquisitio testis esse debet quanti sit nobis Christi authoritas" (Inst. 1559, IV 17,22, CR II 1021).

[33]) „Quae enim absurditatum monstra fanaticis hominibus elicere non licebit, si illis permittitur singulos apices stabiliendis suis placitis obiicere?" (Inst. 1559, IV 17,23 CR II 1022).

[34]) oben S. 40 ff.

lung von Leib und Blut Christi im Abendmahle, gesichert werde.

Für dieses Anliegen der Lutheraner hat Calvin durchaus Verständnis. Es ist ja schließlich auch sein eigenes. Aber auch er sieht bei seinen Gegnern eine Gefahr, nämlich die, daß dieses Anliegen von ihnen nicht richtig gewahrt wird. Er fürchtet, daß bei den Lutheranern das Betonen des „Ist", wenn nicht zur Impanation, so doch dazu führt, daß Leib und Blut Christi in eine räumliche Beziehung zu den Elementen kommen[35]). Gegen jeden Verdacht, der sich in der Richtung der Impanation bewegt, hat sich Westphal heftig gewehrt[36]). Er weist darauf hin, daß schon Luther und Butzer ihre Lehre gegen diesen Vorwurf in Schutz genommen haben. Es ist bekannt, mit welchen scholastischen Hilfsmitteln Luther die Realpräsenz, wie er sie verstand, scharf gegen jegliche Impanation abgegrenzt hat. Aber wenn er dabei sagt: „Es sind dreyerley weise, *an eim* o r t zu sein"[37]), so geht schon daraus hervor, daß er eine r ä u m l i c h e Beziehung des Leibes und Blutes Christi zu den Elementen lehren will, wenn er auch ein örtliches Vorhandensein dieses Leibes und Blutes in den Zeichen im gewöhnlichen Sinne ablehnt. Das „Ist" in den Einsetzungsworten hebt zwar den Unterschied zwischen den Zeichen und der

---

35) „non aliam carnis et sanguinis participationem concipere sustinent nisi quae vel loci coniunctione atque contactu, vel crassa aliqua inclusione constet" (Inst. 1543—59, IV 17,16, CR II 1015). — „Nos vero talem Christi praesentiam in Coena statuere oportet quae nec panis elemento ipsum affigat, nec in panem includat, nec ullo modo circunscribat (quae omnia derogare caelesti eius gloriae palam est)" (a. a. O. IV 17,19, CR II 1017 = Fragm. zur Vorrede des Römerbr.-Komment. CR IX 843). — Vgl. auch Secunda defensio, CR IX 94.

36) Apologia conf. S. 297 ff. — „Prima Apologia mea ... protestatur, nos non facere connexionem, non transfusionem substantiae, non localem inclusionem, vel tale aliquid, quod parum cum recta fide sit consentaneum" (S. 300).

37) Vom abendmal Christi, Bekendnis, WA XXVI 327,20 f.

Sache nicht auf, wohl aber besagt es, daß zwischen ihnen eine „Sacramentliche Einickeit" hergestellt wird, die nach den Aussagen Luthers nur als eine räumliche Beziehung ganz besonderer Art zwischen der Sache und den Zeichen verstanden werden kann[38]). Westphal ist in der Ausdrucks-

[38]) „Denn hie auch eine Einickeit aus zweiyerley wesen ist worden, die wil ich nennen Sacramentliche Einickeit, darumb das Christus leib und brod uns alda zum sacrament werden gegeben. ... Also fort an ists recht gered: Wer dis brod angreiffet, der greiffet Christus leib an, Und wer dis brod isset, der isset Christus leib, wer dis brod mit zenen odder zungen zu drückt, der zu drückt mit zenen odder zungen den leib Christi, Und bleibt doch allwege war, das niemand Christus leib sihet, greifft, isset odder zubeisset, wie man sichtbarlich ander fleisch sihet und zubeisset, Denn was man dem brod thut, wird recht und wol dem leibe Christi zu geeigent umb der sacramentlichen einickeit willen. Darumb thun die schwermer unrecht ... da sie den Bapst Nicolaus straffen, das er den Berenger gedrungen zu solcher bekendnis, das er spricht: Er zu drücke und zureibe mit seinen zenen den warhafftigen leib Christi" (a. a. O. S. 442 f.). „Denn ob gleich leib und brod zwo unterschiedliche naturn sind ein igliche fur sich selbs, und wo sie von einander gescheiden sind, freylich keine die ander ist, Doch wo sie zu samen komen und ein new, gantz wesen werden, da verlieren sie yhren unterscheid, so fern solch new einig wesen betrifft, und wie sie ein ding werden und sind, also heisst und spricht man sie denn auch fur ein ding, das nicht von nöten ist, der zweyer eins untergehen und zu nicht werden, sondern beide brod und leib bleibe, und umb der sacramentlichen einickeit willen recht gered wird: ‚Das ist mein leib', mit dem wörtlin ‚Das' auffs brod zu deuten, Denn es ist nu nicht mehr schlecht brod ym backofen, sondern fleischsbrod odder leibsbrod, das ist ein brod, so mit dem leibe Christi ein sacramentlich wesen und ein ding worden ist, Also auch vom wein ym becher ‚Das ist mein blut' mit dem wörtlin ‚Das' auff den wein gedeutet, Denn es ist nu nicht mehr schlechter wein ym keller, sondern Blutswein, das ist ein wein, der mit dem blut Christi ynn ein sacramentlich wesen komen ist" (a. a. O. S. 445). — Den modernen Lutheranern ist dieses Verständnis der Einsetzungsworte offenbar nicht besonders angenehm. Vgl. z. B. Elert, Zeitwende 1929, 10. Heft, S. 319: „Die Bedeutung dieser Worte besteht also zunächst (!) keineswegs darin, daß hier eine metaphysische Lehre über die Person Christi, über das Verhältnis der Elemente im Abendmahl zum Leib Christi vorgetra-

weise viel vorsichtiger als Luther[39]); aber wenn er sagt, daß das „Ist" darum seine Berechtigung habe, weil Leib und Blut Christi auf sakramentale Weise mit den Zeichen verbunden seien[40]), so weist das deutlich in die Richtung von Luthers Denken. Gewiß, damit hat er recht, die Verwendung der Raumkategorie bedeutet noch nicht, daß er und seine Freunde lehrten, Leib und Blut Christi sei im gewöhnlichen räumlichen Sinne im Brote und Weine vorhanden[41]). Aber das dürfte deutlich sein, daß die Verbundenheit von Sache und Elementen, welche die Lutheraner auf Grund der Einsetzungsworte behaupten, eine ganz andere ist als die, welche Calvin lehrt. Nach den Lutheranern bedeutet sie ein räumliches Bezogensein von Leib und Blut Christi auf Brot und Wein, nach Calvin nur dies, daß der Gläubige auch Leib und Blut Christi empfängt, wenn er Brot und Wein erhält[42]). Nach den Lutheranern

---

gen würde, die der Mensch ‚glauben' müsse. Sie haben vielmehr denselben Sinn wie das Evangelium überhaupt." Über die Bedeutung, welche die Worte in zweiter Linie haben, sagt der Verfasser bezeichnenderweise nichts. — Vgl. auch R. Seeberg, Dogmengesch. IV 387 (unten) bis 389.

39) Das wird gewöhnlich übersehen.

40) S. oben S. 59, Anm. 11 und S. 60, Anm. 17.

41) „Atqui localiter sonat quod dicitur, Christi corpus est, datur, et sumitur in, vel sub, vel cum pane. Quid tum postea? Moses scribit Deum praesentem fuisse in arca, habitasse inter Cherubim, in Silo, quae cum sonent localiter, num obiiciemus, Mosen Deum inclusisse aut affixisse tabernaculo? Num localem circumscriptionem faciemus ex eo quod Deus promisit, se ibi affuturum, ubicunque sui nominis faceret mentionem? Sonant localiter modi loquendi usitati patribus, qui scribunt corpus Christi in pane accipi, in os ingredi, recipi intra corpus, cadere in terram, num Christum localiter includi pani eos sensisse putandum est, cum istis formulis exprimant veram praesentiam, exhibitionem, et sumptionem corporis et sanguinis Christi" (Apologia conf. S. 301).

42) „Si ita sensum suum explicarent [sc. Lutherani], dum panis in mysterio porrigitur, annexam esse exhibitionem corporis, quia

besteht ein unmittelbares Verhältnis zwischen der Sache und den Zeichen; nach Calvin verhalten sich die Sache einerseits und die Zeichen andererseits im gewissen Sinne unmittelbar zum Gläubigen, zwischen der Sache aber und den Zeichen selbst besteht nur ein paralleles Verhältnis. Wenn Westphal „cum pane et vino“ sagt, dann heißt das etwas anderes, als wenn Calvin denselben Ausdruck gebraucht. Jedes räumliche Bezogensein von Leib und Blut Christi auf Brot und Wein lehnt Calvin entschieden ab. Ist ihm diese lutherische Auffassung von den Einsetzungsworten zu kühn? Unterstreichen ihm die Lutheraner damit die Gegenwart von Leib und Blut Christi im Abendmahle zu stark? Nein, gèrade das Gegenteil ist der Fall. Mit diesem Verständnis der Abendmahlsworte gefährden Westphal und seine Freunde die Realpräsenz von Christi Leib und Blut! Warum Calvin diese Gefahr von der lutherischen Auffassung her drohen sieht, das haben wir jetzt darzulegen.

2. Keine Zerstörung der caro Christi.

Westphal hat behauptet, hinter Calvins Auslegung der Einsetzungsworte und Auffassung vom Abendmahle stecke weiter nichts als Rationalismus. Er lasse im Abendmahle nur das gelten, was mit dem gesunden Menschenverstande und den Naturgesetzen in Einklang zu bringen sei[43]). Diesen

---

inseparabilis est a signo suo veritas, non valde pugnarem“ (Inst. 1559, IV 17,16, CR II 1015). — Vgl. aber unten S. 95 unter c)!

[43]) Vgl. z. B. Collectanea, f. F 2a—b. F 5b; Apologia conf. S. 8. — „Quod ablego a mysteriis fidei rationem humanam, et argumenta physica, eo fit quia mihi negotium est cum Antagonistis, qui rationis humanae dictata praeferunt fidei, et Philosophiam permiscent cum Theologia, et pro statuenda absentia corporis Christi, potius nituntur persuasibilibus argumentis philosophicis, quam probationibus ex scriptura sacra deductis“ (a. a. O. S. 191). — Zu diesem Vorwurfe vgl. Calvin, Inst. 1559, IV 17,24 f., CR II 1023—25; Secunda defensio, CR IX 48, 74, 94; Ultima adm., CR IX 194, 196.

Vorwurf haben die Lutheraner von jeher gegen ihre Gegner erhoben, und noch heute kann man der Behauptung begegnen, daß Calvins Lehre zum mindesten etwas rationalistisch angekränkelt sei. Den vollen Beweis dafür, wie wenig seine Auffassung etwas mit Rationalismus zu tun hat, werden wir erst erbringen können, wenn wir davon handeln werden, wie er selbst positiv die Art der Gegenwart und Mitteilung von Leib und Blut Christi im Abendmahle bestimmt. Jetzt können wir nur von dem eigentlichen Gegenangriffe reden, den er gegen Westphal führt, der ihn zum Rationalisten stempeln möchte. Calvin weiß sehr wohl etwas von einem Gehorsam gegen die Schrift, ja von einem Gehorsam bis auf das Wort, aller Menschenweisheit zum Trotz[44]). Er weiß auch, daß jeder, der im Abendmahle vom Fleische Christi sich speisen lassen will, seine Gedanken der Torheit des Kreuzes unterworfen hat[45]). Aber darum kann er noch nicht die lutherische Auffassung von der Sache billigen.

a) Die göttliche Allmacht und die Wahrheit des Leibes Christi.

Um ihre Behauptung stützen zu können, daß der Leib und das Blut Christi räumlich auf Brot und Wein bezogen sind und damit in derselben Weise auf den Menschen, verweisen die Lutheraner auf Gottes Allmacht. Es falle wohl schwer, sagt Westphal, zu glauben, daß Christi Leib und Blut an so vielen Orten ausgeteilt werde, wo auch immer das Abendmahl gehalten werde[46]); aber Christus könne das erfüllen, was er verheiße[47]). Westphal denkt dabei aber nicht an eine besondere Machttat, die Christus vollzieht, wenn das Abendmahl gehalten wird. Er sieht vielmehr diese

---

44) Inst. 1559, IV 17,25, CR II 1025.

45) Secunda defensio, CR IX 94.

46) Apologia conf. S. 208.

47) „Nihil enim obtendo: nisi quod Christus omnipotens Deus efficit, ut sit quod esse pronunciat“ (a. a. O. S. 209).

Macht Christi, an vielen Orten im Abendmahle gegenwärtig sein zu können, im Leibe Christi als solchem begründet. Durch die Erhöhung hat der Leib des Herrn Majestät und Herrlichkeit erlangt[48]). Damit ist bei aller Ähnlichkeit zwischen seinem Fleische und dem unseren ein Unterschied gesetzt[49]), und durch diesen Vorzug, den das Fleisch Christi vor dem unseren hat, ist es möglich, daß es im Abendmahle an vielen Orten zugleich gegenwärtig ist[50]). Neben dieser Theorie über das Fleisch Christi, die das Allmachtswunder, das im Abendmahle geschieht, erklären soll, finden sich bei Westphal Äußerungen, in denen er sagt, daß er auf jede Erklärung verzichte und sich allein mit den Worten begnüge, die Christus bei der Einsetzung gesprochen habe; denn die Gegenwart und Mitteilung des Leibes und Blutes Christi könne unser Verstand nicht begreifen, die könne man eben nur glauben[51]). Calvin hat selbst von dem Geheimnisse des Abendmahles ganz ähnlich gesprochen wie Westphal[52]), und er hat die Art der Gegenwart und Mitteilung Christi nur

---

[48]) Apologia conf. S. 254 f.

[49]) „pernegant omnes pii, carnem Christi in omnibus ita similem esse nostrae, ut non habeat suam praerogativam et gloriam nulli homini communem“ (Collectanea G 8).

[50]) „competit carni eius haec gloriae praerogativa, ut cum detur in cibum vitae membris Ecclesiae, quae dispersa sunt per totum orbem, praesens sit in multis locis, qua gloria caro nostra destituitur“ (Apologia conf. S. 197).

[51]) „Fides vero, non ex ratione et sensibus iudicat, sed audit Christum, et quod datur, id esse credit, quod veritas esse dicit, nempe corpus et sanguinem suum, nec disputat, quomodo id sit possibile, sed contenta Domini verbo, nihil quaerit amplius, disputationibus et quaestionibus rationis obviat, respondet, easque dissolvit verbis Christi ... in his, omissis, praecisis et reiectis carnalibus speculationibus, absurditatibus et offensionibus acquiescit“ (Schluß der „Farrago“ f. E 8 a). Vgl. auch Apologia conf. S. 176 ff., dort S. 179: „doctrina de praesentia et manducatione corporis et sanguinis Christi, est mysterium regni Dei. Mysteria autem regni fides percipit“; ferner die Magdeburger in der Confessio fid. f. C 8 a.

[52]) S. oben S. 48 den Text vor Anm. 99.

ungerne beschrieben. Aber man hatte eben im ersten Abendmahlsstreit sehr viel darüber gesagt, und darum ging es nicht an, daß er seine Antwort auf diese Frage schuldig blieb. Darum konnte er aber auch Westphal kein Verständnis entgegenbringen, wenn dieser plötzlich erklärte, ihm liege nichts an einer näheren Bestimmung der Gegenwart und Mitteilung Christi. Calvin legt ihm das ohne weiteres als Flucht aus vor den absurden Folgerungen, die sich aus dem Allmachtswunder ergeben[53]), das die Lutheraner sich auf Grund der Einsetzungsworte erdichtet haben[54]). Nun ist der Sachverhalt ja wohl so, daß in solchen Äußerungen Westphals, die mit dem Hinweis auf die Einsetzungsworte den Verzicht auf eine nähere Bestimmung der Gegenwart des Leibes Christi aussprechen, sich sein eigentliches Anliegen bemerkbar macht, das eben darin besteht, die Realpräsenz zu behaupten. Aber Calvin ist ganz im Recht, wenn er solche Erklärungen nicht gelten läßt. Luther, der Meister Westphals, hat sehr eingehende Theorien darüber entwickelt, wie die Gegenwart Christi im Abendmahle zu denken sei, und Westphal hat sich, wenn er auch viel vorsichtiger ist, doch als sein treuer Schüler erwiesen; denn er bleibt ja eben nicht, wie wir gesehen haben, bei der bloßen Behauptung stehen, daß Leib und Blut Christi kraft der göttlichen Allmacht im Abendmahle gegenwärtig sind. Seine Schriften zeugen alle ausgesprochener oder unausgesprochener Weise davon, daß er sehr wohl eine bestimmte Meinung darüber hat, wie diese Gegenwart Christi möglich ist. Darüber können seine Aussagen, daß er letztlich an dem „Wie" dieser Gegenwart gar nicht interessiert sei, nicht hinwegtäuschen. Es wirkt auch angesichts des Tatbestandes nie sehr eindrucksvoll, wenn man besonders im Hinblick auf

---

[53]) Ob Westphal mit den Worten: „in his [sc. verbis Christi], omissis ... absurditatibus ... acquiescit [sc. fides; s. oben Anm. 51]", wohl auch Selbstkritik üben wollte?

[54]) Inst. 1559, IV 17,25, CR II 1024.

Luthers eigene Lehre immer wieder hervorhebt, ihm liege nur an der Aufrechterhaltung der Realpräsenz und alle näheren Erläuterungen seien nur Hilfsgedanken von untergeordneter Bedeutung. Er und seine Schüler haben eben auch diese Gedanken gedacht, und durch sie bleibt die Fassung der Realpräsenz selbst nicht unberührt, sondern erhält eine ganz besondere Prägung.

Calvin hat seinem Gegner zunächst erklärt, er könne es nicht billigen, daß man sich auf die göttliche Allmacht berufe, um die Gegenwart des Fleisches Christi an vielen Orten aufrechterhalten zu können. „Denn es ist hier nicht die Frage, was Gott gekonnt hat, sondern was er gewollt hat"[55]). Er hat gewollt, daß Christus abgesehen von der Sünde uns in allem gleich sei, d. h. es ist sein Wille gewesen, daß der Logos wirklich Fleisch von unserem Fleische wurde. Zum Begriffe dieses menschlichen Fleisches gehört es, daß es seine bestimmte Ausdehnung und Form hat und sich an einem bestimmten Orte befindet. Soll dieser Begriff auf das Fleisch Christi nach Ansicht der Lutheraner nicht zutreffen, so bedeutet das, daß sie Christi Fleisch einmal wirkliches Fleisch und dann wieder nicht Fleisch sein lassen. Gott kann wohl aus dem einen etwas anderes machen, etwa aus der Finsternis Licht; aber man darf nicht behaupten, daß, wenn er es will, sich das eine von dem anderen nicht mehr unterscheidet. Das hieße, die Schöpfungsordnung Gottes umstoßen wollen. Fleisch ist Fleisch, und Geist ist Geist; also dürfen die Lutheraner von Gott nicht erwarten, daß er kraft seiner Allmacht Fleisch zugleich Geist sein läßt[56]). Dieser Kampf Calvins gegen die Verwendung des Allmachtsgedankens durch die Lutheraner hat

---

[55]) Inst. 1536—59, IV 17,24, CR II 1023. Es ist interessant, daß Calvin hier gegen Westphal ein Textstück aus der ersten Institutio verwendet, das er ursprünglich nicht mit unmittelbarer Beziehung auf die Lutheraner verfaßt hat; s. oben S. 25 ff.

[56]) Inst. a. a. O. S. 1023 f.

mit Rationalismus überhaupt nichts zu tun. Wohl aber ist Calvin sich bewußt, daß er hier ein entscheidendes christliches Anliegen gegen seine Gegner verteidigen muß. Wenn es überhaupt einen Sinn hat zu sagen, daß Gott sich im Fleische offenbart hat, dann sagen wir damit eben, daß Gott uns „Gegenstand" geworden ist und daß wir darum jetzt auch Aussagen über ihn machen können, Aussagen mit Hilfe unserer Anschauungsformen und Verstandesbegriffe. Das ist so, weil es eine Offenbarung gibt. Calvins Theologie ist, wie wir gehört haben, ganz auf diesen fleischgewordenen, für uns „Gegenstand" gewordenen Logos bezogen und für ihn hängt alles auch daran, daß Christus mit demselben Fleische, das er angenommen hat, auferstanden ist[57]. Wer darum wie die Lutheraner so vom Leibe Christi redet, daß er mit unserem Leibe nicht mehr identisch ist, der bedroht die Offenbarung Gottes im Mittler Jesus Christus und damit unser Heil. Es ist nicht wahr, daß es sich bei der Frage nach der Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi im Abendmahle um die Frage „nach Gottes Allgegenwart überhaupt" handelt[58]. Nein, es geht um die Frage nach der Gegenwart des Gottmenschen. Die Geist-Theologie eines Karlstadt hat Calvin ablehnen müssen. Ganz folgerichtig muß er jetzt ebenso die lutherische Lehre zurückweisen, die Christi Fleisch nicht mehr Fleisch sein läßt. Die Spiritualisten und Lutheraner stehen für ihn auf einer Ebene[59]. Nicht also vom Rationalismus, sondern von der strengen Offenbarungstheologie her bestreitet Calvin den Lutheranern das Recht, sich in der Abendmahlslehre auf die göttliche Allmacht schlechthin zu berufen.

---

[57]) Oben S. 45 ff.

[58]) Vgl. Elert, Zeitwende 1929, 10. Heft, S. 319.

[59]) Inst. 1559, IV 17,7, CR II 1007.

b) Der Leib Christi im Himmel.

Aber dieser Hinweis Calvins darauf, daß Christus unser menschliches Fleisch angenommen hat, genügt nicht. Christus ist jetzt ja der auferstandene, und von dem Fleische dieses Auferstandenen ist in der Abendmahlslehre die Rede. Wir haben davon gehört, daß nach Ansicht der Lutheraner dem Fleische Christi erst durch die Erhöhung der Vorzug zueigen geworden ist, an vielen Orten zugleich sein zu können[60]). Über das Fleisch des auferstandenen Christus ist Calvin also den Lutheranern noch nähere Auskunft schuldig. Daß der Leib des Auferstandenen begrenzt ist und sich an einem bestimmten Orte befindet, dafür zeugt nach Calvins Meinung deutlich die Himmelfahrt Christi[61]). Westphal und seine Freunde verstehen die Auffahrt Christi freilich ganz anders. Wenn Christus sagt, er verlasse die Welt und gehe zum Vater, so heißt das nach Westphal, daß der Herr die Gestalt dieser Welt und ihre Verhältnisse verlassen will, daß er den Zustand des Leidens und der Sterblichkeit aufgeben will, in dem er sich befindet[62]). Wenn Jesus seine Jünger wissen läßt, daß er nicht immer bei ihnen in der Welt sein werde, so bedeutet das nichts anderes. Er wolle damit nur sagen, meint Westphal, daß er

---

[60]) Nach Luther ist Christi Leib allerdings auch schon während seines Erdenwandels „allenthalben gegenwertig". („Das diese wort Christi", WA XXIII 147). Vgl. R. Seeberg, Dogmengesch. IV 384, Anm. 4.

[61]) Inst. 1559, IV 17,26 f., CR II 1025—1027.

[62]) „Mundum intelligamus mundi figuram, conditiones, conversationem, item odia, ignominiam et contemptum mundi, ut mundum relinquere sit, relinquere ea quae sunt huius mundi, quae in hoc mundo premunt, gravant, et contristant in hoc mundo, deponere mortalitatem [im Text falsch: immortalitatem], contemptum et ignominiam mundi. Haec omnia reliquit et deposuit Dominus, postquam mortuus est et resurrexit. Non iam amplius est, ut erat in mundo ante mortem et resurrectionem suam, et ut Apostoli post eius ascensionem erant in mundo subiecti cruci et morti" (Apologia conf. S. 272 f.)

nicht immer in Armut, Niedrigkeit und Sterblichkeit bei ihnen sein werde. Wohl aber werde er weiterhin in Macht und Herrlichkeit bei ihnen sein und zwar im Abendmahle mit seinem Leibe und Blute[63]). Diese Auslegung der letzteren Stelle lehnt Calvin ab, weil es sich dort nicht um Christi Armut und Elend handele, sondern um die Ehrung seines Leibes, den die Jünger in Kürze nicht mehr bei sich haben sollten. Was die anderen Stellen anlangt, so widerspreche die Verheißung des Heiligen Geistes der Annahme, daß Christus nach seiner Himmelfahrt auch leiblich, wenn auch in einer veränderten Form seines Daseins, in dieser Welt weile. Hätte Westphal recht, dann wäre nicht die Sendung des Geistes erfolgt, die doch gerade den Zweck habe, dem Mangel abzuhelfen, der dadurch entstanden ist, daß Christus diese Welt verlassen hat[64]).

Für Calvin bedeutet die Himmelfahrt Christi tatsächlich, daß der Herr sich von einem Orte nach einem anderen begeben hat. Nach den Lutheranern bleibt er auch leiblich in dieser Welt, und sein Fortgehen aus der Welt hat nur den Sinn, daß er von der Gebundenheit an diese Welt befreit wird und zur Herrschaft über sie gelangt[65]). Calvin hat natürlich gesehen, daß die Lutheraner bei dieser Auffassung mit dem biblischen Berichte von der Himmelfahrt nichts anfangen können. Die Höhe, in die Christus gefahren ist, kann für sie nur ein bildlicher Ausdruck für die Majestät

---

63) „etsi, inquam, non sit iam in mundo pauper, afflictus, mortalis, est tamen in gloria sua, in maiestate, pontentia, apud nos adest quoque in coena sua secundum verbum suum corpore et sanguine. In hoc sensu recte intelligimus verba Christi dicentis. Me autem non semper habebitis vobiscum“ (a. a. O. S. 273).

64) Inst. 1559, IV 17,26, CR II 1025; den Hinweis Calvins auf Augustin behandeln wir hier wie an anderen Stellen nicht, sondern verweisen da auf die Ergebnisse der Untersuchung Beckmanns.

65) Hierzu und zum folgenden vgl. Inst. 1559, IV 17,27, CR II 1026 f.

seiner Herrschaft sein, die er angetreten hat[66]). Das Geschehnis des Hinauffahrens selbst können sie nur als ein Unsichtbarwerden Christi verstehen[67]). Calvin hält dieser Meinung entgegen, daß sie der biblischen Erzählung des Herganges ganz und gar widerspreche. Sollte die Ansicht der Lutheraner richtig sein, dann hätte Christus auf einmal unsichtbar werden müssen oder die Wolke hätte ihn umhüllen müssen, ehe er sich vom Erdboden erhob. Nach der Darstellung der Schrift werde ganz deutlich, daß Christus sich tatsächlich in den Himmel begeben hat. So allein hätten auch die Worte der Engel an die Jünger einen Sinn, daß der Herr so wiederkommen werde, wie sie ihn hätten gen Himmel fahren sehen. Für die Lutheraner kann auch die Wiederkunft Christi letztlich nichts anderes bedeuten, als daß er wieder eine sichtbare Gestalt annimmt[68]).

In dieser Auffassung Calvins, daß Christus sich mit seinem Leibe jetzt wirklich im Himmel befindet, hat man ein deutliches Zeichen dafür gesehen, daß er die Möglichkeiten des Auferstandenen ganz nach unserem menschlichen Denken bemesse. Aber Calvin hat gar nicht, wie man gewöhnlich meint, eine so landläufige Vorstellung von dem Himmel, in

---

[66]) J. Andreae, Kurtzer unnd einfeltiger Bericht, f. 63 b ff. — Da Calvin nicht Deutsch konnte, hat er sich nach seiner Angabe von einem Freunde über den Inhalt dieses Buches unterrichten lassen (s. oben S. 22, Anm. 3).

[67]) S. die nächste Anmerkung.

[68]) „narrat Lucas, nubem suscepisse Christum ab oculis discipulorum, et angelos dixisse de reditu ad iudicium in forma visibili: Hic Jesus qui assumptus est a vobis in coelum, sic veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in coelum. Adventus visibilis ad iudicium non excludit interea invisibilem praesentiam, de qua Christus ait. Ego et pater ad eum veniemus: Ubi duo vel tres etc.“ (s. Westphal, Collectanea f. G 3 b—4 a). — „Adest et ante illud tempus, et secundum promissionem suam venit, etiam ad fideles suos Discipulos, priusquam venturus est ad iudicium: sed ita tunc veniet, ut videatur ab omnibus, et omnes in iudicio ante tribunal eius sistantur“ (Apologia conf. S. 196).

dem Christus leiblich weilt. Der Leib des Herrn hat sich bei der Auffahrt „über alle Himmel" erhoben[69]). Calvin denkt sich also den Ort, an dem Christus sich jetzt leiblich befindet, nicht als „eine Hütte zwischen den Planeten". Vielmehr ist nach ihm der „Himmel", in dem Christus weilt, das „magnificum Dei palatium", das über den gesamten Kosmos erhaben ist. Calvin will auch nicht behaupten, daß Christus nach seiner Himmelfahrt an einen bestimmten Ort gebunden sei, wenn er durch den Hinweis auf das jetzige Sein Christi im Himmel den Lutheranern jegliche räumliche Beziehung des Leibes Christi zum Abendmahlsbrote bestreitet. So versteht er das Sitzen zur Rechten des Vaters nicht wörtlich, sondern als ein Regieren in der Macht, Majestät und Herrlichkeit des Vaters[70]). Wohl aber will er sagen, daß Christus sich jetzt leiblich außerhalb unserer Welt befindet, erhaben über alle irdischen Elemente[71]). Das ist für ihn ein Satz von entscheidender theologischer Bedeutung und kein Gespinst menschlicher Ratio. Denn einmal wird damit die Wahrheit des Leibes Christi deutlich. Obwohl dieser Leib durch die Erhöhung mancherlei Vorzüge erhalten hat — Calvin weiß davon auch etwas[72]) —, so ist er doch Leib geblieben und befindet

---

[69]) Inst. 1539—59, II 16,14, OS III 502,16.

[70]) Inst. 1536—59, IV 17,18, CR II 1017.

[71]) „Quid? an nos inter medias sphaeras Christum locamus? vel tugurium ei exstruimus inter planetas? Coelum est magnificum Dei palatium, toto mundi opificio superius. Tripudiat Westphalus, quod Christus secundum nos extra locum habitet, quasi huic cavillo opportune non fuerit a nobis occursum. Neque enim Christum sub pane delitescere negamus, quia loco proprie inclusus sit, sed quia elementis omnibus superior extra mundum habitat" (Secunda defensio, CR IX 79).

[72]) „Iterum repeto, nobis de physica non esse certanen, sed tantum hoc contendere, ut salva nobis maneat corporis veritas qualis in scriptura asseritur. Corpus vero, etiamsi supra coelos evectum a communi naturae ordine immune sit, non tamen verum esse corpus

sich als solcher nicht überall, sondern im Himmel. Jegliche Spiritualisierung, wie sie in der Richtung des lutherischen Denkens liegt, wird auf diese Weise entschieden zurückgewiesen. Zum anderen sagt Calvin damit den Lutheranern, daß ihre Lehre ihm im gewissen Sinne doch auch wieder zu dinglich ist, weil sie den Leib Christi in eine räumliche Beziehung zu Dingen dieser Welt setzen. Das streitet wieder die himmliche Herrlichkeit Christi[73]), der unsere Welt endgültig überwunden hat und ganz der Welt Gottes angehört. So bekommt schließlich die christliche Hoffnung einen bestimmten Inhalt. Wenn Christus als der Mittler in dem menschlichen Leibe die irdische Welt verlassen hat und sich jetzt in einer ewigen, göttlichen Welt befindet, dann wissen wir, daß unsere Welt vergeht und eine neue unserer wartet[74]).

Das ist Calvins Verteidigung gegen den lutherischen Vorwurf, daß seine Abendmahlslehre rationalistisch bestimmt sei. Sie ist in der Form eines Gegenangriffes geschehen. Calvin hat seine entscheidenden Einwände gegen die lutherische Abendmahlsauffassung also bereits erhoben; aber er begnügt sich damit nicht. Er verfolgt vielmehr die lutherische Lehre bis in ihre einzelnen Besonderheiten. Davon müssen wir noch hören.

c) Die praesentia invisibilis des Leibes Christi.

Calvin untersucht zunächst die lutherische Lehre von der unsichtbaren leiblichen Gegenwart des Auferstandenen in dieser Welt[75]).

---

desinit, et terrenis qualitatibus exutum, quod tamen substantiae proprium est retinet“ (a. a. O. S. 79 f.).

[73]) S. oben S. 65 das zweite Zitat in Anm. 35; Fragment zur Vorrede des Römerbr.-Komm. 1539, CR IX 844 = Inst. 1543—59, IV 17,32, CR II 1032 f.

[74]) Inst. 1559, IV 17,27, CR II 1027.

[75]) Inst. 1559, IV 17,29, CR II 1028—1030. Dazwischen befindet sich wieder in überarbeiteter Form Text aus der ersten Institutio, den er ursprünglich nach eigener Angabe nicht unmittelbar gegen die

1. Die Sichtbarkeit des menschlichen Körpers gehört nach Calvin so sehr zu seinem Wesen, daß die Lutheraner geradezu den Leib Christi verdoppeln, wenn sie einmal davon reden, daß er auf Grund einer besonderen Ökonomie im Abendmahle unsichtbar gegenwärtig ist, und zum anderen, daß er einst sichtbar wiederkommen wird[76]). Die Gefahr der Verdoppelung des Körpers Christi wird besonders deutlich, wenn sie im Anschluß an Augustin meinen, daß Christus jetzt sichtbar im Himmel ist, unsichtbar aber bei uns im Abendmahle[77]).

2. Wenn sie so den Leib Christi seiner notwendigen Form entkleiden[78]) unter der Berufung darauf, daß dieser verherrlichte Leib den gewöhnlichen Naturgesetzen nicht unterworfen sei[79]), so nähern sie sich der Meinung Servets, daß Christi Körper von der Gottheit verschlungen worden

---

Lutheraner verfaßt hat. Das spricht nicht gegen das, was wir oben S. 25 ff. ausgeführt haben. Er befand sich 1559 eben in der Abendmahlslehre ganz in Frontstellung gegen Westphal und Genossen und verwandte so gegen sie das, was er einmal gegen gewisse Katholiken geschrieben hatte, zumal es auch schon 1536 weithin auf die lutherische Lehre angewendet werden konnte.

[76]) „qualitas illa visibilis facile Christi benigna voluntate et potentia separatur dispensatione ad tempus, donec in apparitione sua gloriosa manifeste conspiciatur“ (Westphal, Apologia conf. S. 255).

[77]) „Duplicem namque modum praesentiae corporis Christi declarat [sc. Augustinus] alterum quo visibili forma in coelo est, alterum quo invisibiliter adest in sacramento communionis“ (ders., Collectanea G 3 b).

[78]) Vgl. Westphal, Apologia conf. S. 228 f., 237.

[79]) „Subdole prorsus et fallaciter reticent praerogativas, quibus discernitur Christi caro sua peculiari gloria, et altissime extollitur supra omnem conditionem humani corporis, et unde statuitur tam veritas, quam omnipotentia Christi impertientis corpus et sanguinem suum de mensa sua, et praesentia corporis et sanguinis eius astruitur firmissime“ (Westphal, Collectanea H 1 a). Vgl. dazu Calvin oben S. 77, Anm. 72.

sei[80]. Calvin will Westphal und seine Freunde nicht zu Anhängern Servets stempeln. Aber bedrohen sie mit ihrer Anschauung von der unsichtbaren Gegenwart Christi nicht tatsächlich dessen wahre Leiblichkeit? Ist da noch ein Unterschied zwischen der Gottheit und der menschlichen Natur Christi? Die Frage an die Lutheraner bleibt jedenfalls bestehen, ob hinter ihrer Lehre nicht doch der Geist Servets sichtbar wird.

3. Scharfen Einspruch gegen die Behauptung einer unsichtbaren Gegenwart des Leibes Christi erhebt Calvin von der christlichen Hoffnung her auf leibliche Auferstehung. Es heißt Phil. 3,21, daß Christus unseren nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde seinem verklärten Leibe. Soll das etwa bedeuten, daß unser Körper einst ebenso unsichtbar und ohne Maß sein wird wie jetzt der verklärte Leib Christi? Westphal hat diese Folgerung abgelehnt; denn an der betreffenden Stelle stände nur, daß wir Christus ähnlich, aber nicht gleich sein würden. Christi Leib habe eben vor unserem seine bestimmten Vorzüge[81]. Aber ist das wirklich ein Vorzug, daß Christus leiblich jetzt auch noch in dieser Welt sein soll? Leugnet Westphal damit nicht schon die Auferstehung des Fleisches? Wenn nicht, dann soll er doch zugeben, daß Christus unser wahrhaftiges Fleisch, in dem er geboren wurde und in dem er gelitten hat, in den Himmel getragen hat, dasselbe Fleisch und kein anderes. Man merkt, wie Calvin hier leidenschaftlich wird. Hier geht es ihm um eine entscheidende Frage unseres Heils. Nur dann haben wir die Hoffnung, daß wir auferstehen und in den Himmel gelangen werden, wenn Christus wahrhaftig auferstanden und gen Himmel gefahren ist. Wie kümmerlich wäre unsere Hoffnung, wenn nicht schon

80) Vgl. Servet, Christianismi Restitutio, epistola 17, S. 620 (CR VIII 681 f.) und dazu Calvin, Inst. 1559, II 14,8, OS III 470,25—471,1.

81) Apologia conf. S. 197 ff.

jetzt unser Fleisch in Christus wirklich im Himmel wäre[82]. Nur so ist die christliche Hoffnung eine Hoffnung auf ewiges Leben. Man muß dabei im Sinne Calvins beides betonen: Hoffnung auf *ewiges* Leben, d. h. ein Leben, das nicht in unserer irdischen, vergänglichen Welt geführt wird, sondern in der neuen, ewigen Welt Gottes. Und Hoffnung auf ewiges *Leben*, d. h. ein wirkliches Leben des Menschen in seiner Ganzheit von Seele und Leib.

4. Schließlich ist noch zu sagen, daß die lutherische Behauptung einer unsichtbaren Gegenwart Christi uns von der eschatologischen Blickrichtung ablenkt. Steht der Leib Christi in einer unsichtbaren räumlichen Beziehung zu den Abendmahlselementen, dann ist nach Calvins Meinung die unausbleibliche Folge, daß unsere Aufmerksamkeit ganz an den irdischen Zeichen haften bleibt, während der Herr doch gerade gewollt habe, daß wir alle unsere Gedanken von dem Irdischen fort auf ihn selbst richten, der droben im Himmel ist. Darum spricht Calvin von einem „fide conscendere in coelum“[83]. Das hat mit einem mystischen Sich-Aufschwingen der Seele in den Himmel nicht das Geringste zu tun, wohl aber ist es eine strenge Mahnung zur eschatologischen Haltung[84]. Dagegen, daß wir Christus

---

[82] „quam infirma et fragilis foret spes illa, nisi haec ipsa nostra caro in Christo vere suscitata, in regnum caelorum ingressa esset?“ (Inst. 1536—59, IV 17,29 CR II 1030).

[83] „Quia dum admoniti sumus non esse in terra quaerendum Christum, fide conscendimus in coelum, ut eo fruamur“ (Ultima adm. CR IX 197); vgl. ebd. S. 225; Secunda defensio, ebd. S. 72; Inst. 1539—59, IV 17,18 CR II 1016.

[84] Darum finden sich ähnlich lautende Stellen besonders in den Predigten Calvins, weil es immer wieder galt, die ehemals katholische Gemeinde daran zu erinnern, daß Christus nicht in den sichtbaren Zeichen zu suchen sei. Vgl. Sermon 81. 174. 200. sur le Deuter. CR XXVII 169, XXVIII 614, XXIX 226; Sermon 8. sur l'harmonie évangélique CR XLVI 98; Sermon 16. 17. sur l'ép. aux Corinth. CR XLIX 789. 804. Vgl. auch Inst. 1536 (1543) — 59, IV 17,36 CR II 1039 und dazu *Beckmann* a. a. O. S. 112. — Man sollte es endlich unterlassen, von

nur droben zu suchen haben und nicht hier in unserer Welt, sprechen auch nicht die Schriftstellen, welche die Lutheraner dafür anführen. Wenn Christus dem Stephanus[85]) und dem Paulus[86]) erschienen ist, so heißt das nach Calvin nicht, daß er den Himmel verlassen hat, sondern daß er ihren Augen die Kraft gab, ihn sehen zu können. Natürlich macht Calvin seinen Gegnern auch die Stellen strittig, die erzählen, daß Christus aus verschlossenem Grabe auferstanden ist[87]), daß er bei verschlossener Tür zu den Jüngern kam[88]) und vor den Emmausjüngern verschwand[89]). Er selbst sieht in dem Verbote des Auferstandenen an Maria Magdalena, ihn nicht anzurühren, da er noch nicht zum Vater aufgefahren sei, ein deutliches Zeichen dafür, daß wir Christus nach seinem eigenen Befehle nur im Himmel suchen sollen und nicht auf der Erde.

d) Die Ubiquität des Leibes Christi.

Calvin hat damit gezeigt, wie die für die Lutheraner notwendige Annahme einer unsichtbaren leiblichen Gegenwart Christi die wahre Menschheit des Auferstandenen gefährdet und wie daher zugleich die christliche Hoffnung bedroht wird und die christliche Haltung eine falsche Richtung bekommt. Aber die Lutheraner gehen über die Be-

---

einer Calvinischen Abendmahls m y s t i k zu reden. Es ist ein Zeichen für die Verworrenheit unseres theologischen Denkens, wenn man nicht sieht, daß das Abendmahl zur Eschatologie in Beziehung steht, aber nicht zur Mystik. Über das, was Mystik ist, vgl. den instruktiven Aufsatz von Erik P e t e r s o n „Zur Theorie der Mystik" (Zeitschr. für syst. Theol., II 146 ff.).

85) Vgl. die Magdeburger Theologen in der Confessio fidei, f. G 3a.

86) Vgl. J. Andreä, Kurtzer unnd einfeltiger Bericht, f. 62a—b, und darüber den Bericht Bullingers an Calvin vom 16. Mai 1557, CR XVI 485 (s. hier auch S. 484 Bullinger über den Landgrafen von Hessen).

87) Vgl. Westphal, Collectanea F 2b, Apologia conf. S. 201 f.

88) Vgl. Collect. F 2b ff., Apologia conf. S. 199 ff., 253.

89) Vgl. Westphal, Apologia conf. S. 253.

hauptung einer unsichtbaren Gegenwart des Leibes Christi noch hinaus. Sie sagen ja sogar, wie wir gehört haben, daß dieser Leib an vielen Orten zugleich sein kann. Diese Unermeßlichkeit des Leibes Christi ist aber, wie Calvin hervorhebt, damit noch nicht bewiesen, daß man seine unsichtbare Gegenwart behauptet[90]. Calvin ist diesem weiteren Schritte der Lutheraner eigentlich schon durch den Nachweis begegnet, daß Christus sich im Himmel befindet; aber er geht auch dieser Eigentümlichkeit, die sich aus der von den Lutheranern gelehrten räumlichen Beziehung des Leibes Christi zum Abendmahlsbrote ergibt, besonders nach.

Calvin verweist zunächst ausdrücklich auf den Schriftbeweis, den er im Laufe der Auseinandersetzung schon geführt hat, daß Christi Körper nicht unendlich ist und daß er sich an einem bestimmten Orte befindet. Dann beschäftigt er sich mit der Verheißung Christi: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende". Dieses Wort, das die Lutheraner zur Verteidigung ihrer Ubiquitätslehre anführen, spreche aber gar nicht von der leiblichen Gegenwart Christi. Wäre das der Fall, dann hätte es jedenfalls keinen Sinn, daß die Lutheraner gerade eine räumliche Beziehung des Leibes und Blutes Christi zu den Abendmahlselementen betonten; denn in dieser Verheißung sei ja von einer dauernden Verbindung Christi mit den Gläubigen die Rede, die auch abgesehen vom Abendmahle bestehe. Aber, wie der Zusammenhang zeige, verspreche Christus durch dieses Wort seinen Jüngern Schutz und Beistand, aber nicht seine leibliche Gegenwart.

Schließlich stellt Calvin fest, daß letztlich nicht diese oder jene Schriftstelle die lutherische Ubiquitätslehre begründen. Hinter ihr steht vielmehr eine ganz bestimmte Christologie. Damit hat Calvin zugleich den tragenden Grund der ganzen

---

90) Hierzu und zum folgenden vgl. Inst. 1559, IV 17,30 CR II 1031 f. — Hier findet sich wieder etwas Text von 1536; vgl. dazu oben S. 78, Anm. 75.

lutherischen Abendmahlslehre aufgedeckt. Sie ist nur möglich, weil die Lutheraner die Auffassung haben, daß wegen der Einheit der beiden Naturen in der Person Christi die menschliche an den Eigenschaften der göttlichen Anteil hat. Sonst könnte Westphal nicht den Satz aufstellen, daß der Sohn Gottes überall dort, wo er ist, auch leiblich ist[91]), und er könnte also auch nicht behaupten, daß der Leib Christi vermöge dieser Teilnahme an der göttlichen Allgegenwart an vielen Orten im Abendmahle zugleich gegenwärtig ist. Es würde den Rahmen unserer Abhandlung sprengen, wollten wir uns eingehend mit dem Unterschiede beschäftigen, der sich hier zwischen der Christologie der Lutheraner und der Calvins auftut. Wir sind im Laufe unserer Untersuchung ja immer wieder auf diese Frage gestoßen und haben gehört, was Calvin dazu zu sagen hat. Wir können auch an dieser Stelle nur wieder sehen, was er gerade von ihr aus gegenüber der lutherischen Christologie zu bemerken hat. Calvin sieht deutlich, daß die Lutheraner mit ihrer christologischen Anschauung von der kirchlichen Überlieferung abweichen[92]). Sie lenken zu Eutyches zurück und haben darin in Servet[93]) einen Bundesgenossen; denn nach diesem ergibt sich aus der Einheit der Naturen in Christus ebenfalls ein Mittelding, das weder Gott noch Mensch ist. Die Schrift aber, so sagt Calvin, lehre eine solche Einheit der Person Christi aus zwei Naturen, daß einer jeden ihre Eigenschaften erhalten blieben. Er lehnt also — um in der Schulsprache zu sprechen — das genus maiestaticum der

---

[91]) „Iuxta has promissiones adest Christus Ecclesiae suae, et quidem Deus et homo totus ac indivisus. Nam duae naturae divina et humana in una persona Christi inseparabiliter sunt coniuncta, ut nec filius Dei usquam absque carne, nec homo uspiam sit, ubi non sit filius Dei“ (Collectanea, G 3 a). — Siehe auch oben S. 74, Anm. 60.

[92]) Er sagt in der Inst. a. a. O. von den Papisten: „quorum tolerabilior, vel saltem magis verecunda est doctrina“.

[93]) Zu diesem vgl. Inst. 1559, II 14,5 OS III 464, 6 ff. mit unseren Stellennachweisen.

communicatio idiomatum entschieden ab. Es gefährdet, wie wir schon des öfteren von ihm vernommen haben, die wahre Menschheit Christi, oder — so sagt er an unserer Stelle — es macht aus Gott einen Menschen und aus dem Menschen Gott. Wenn die Gegner für die in jeder Beziehung unauflösliche Einheit der Naturen in Christus solche Stellen anführen, wie die: „Niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel herniedergekommen ist, nämlich des Menschensohn, der im Himmel ist"[94]), dann erwidert Calvin, das heiße nicht, daß Christus leiblich auch im Himmel war, als er diesen Ausspruch tat. Sondern er könne sagen, der Menschensohn sei im Himmel, weil derselbe Christus, der nach dem Fleische als Menschensohn auf Erden weilte, Gott im Himmel war. Nach Calvins Meinung liegt also ein Fall der communicatio idiomatum vor, d. h. wegen der Einheit der Naturen in der Person Christi wird die Eigentümlichkeit der einen der anderen zugeschrieben[95]), aber eben nicht, wie die Lutheraner meinen, wirklich zu eigen gemacht. Christus war wohl im Himmel, also überall, aber nicht der Menschensohn, der Mensch Jesus. Von ihm kann das nur im Hinblick auf den ganzen Gottmenschen im uneigentlichen Sinne gesagt werden. In überraschender Weise kehrt Calvin im Anschluß an diese Erörterung das von den Gegnern verwendete Bibelwort gegen sie selbst und arbei-

---

[94]) Joh. 3,13. — Vgl. Pirkheimer, De vera Chr. carne, 1526, f. F 5 b, und Luther, „Das diese wort Christi", WA XXIII 147, 149.

[95]) Wenn Calvin diesen Ausdruck gebraucht, dann versteht er darunter nicht wie die späteren Dogmatiker, daß die Eigentümlichkeiten einer Natur der ganzen P e r s o n Christi zugeschrieben werden, sondern daß sie der anderen N a t u r zugeschrieben werden. Vgl. Inst. 1536, OS I 79, Z. 7 v. unten; Inst. 1536—59, II 14,2 OS III 460,10—27, besonders folgenden Satz mit dem von uns hier in Klammern gesetzten interessanten Textzusatz von 1539: „quae in humana eius natura peracta sunt, ad divinitatem (improprie, licet non sine ratione) transferuntur". Allerdings kennt Calvin auch das, was die späteren mit der communicatio idiomatum meinen, aber er nennt es nicht so; vgl. a. a. O. OS III 460,8—10 und auch S. 460,28—462,23.

tet so den Unterschied zwischen ihrer und seiner Christologie ganz scharf heraus. Ganz in derselben Weise werde an jener Stelle von dem Herabsteigen Christi nach seiner Gottheit geredet, nicht als ob die Gottheit den Himmel verlassen hätte, um sich in den Kerker des Körpers einzuschließen, sondern weil sie, obwohl sie alles erfüllte, dennoch in der Menschheit Christi leibhaftig, d. h. natürlich wohnte, und zwar auf unaussprechliche Weise. Die Gottheit Christi erfüllt alles, und doch wohnt sie in seiner Menschheit natürlich: Das ist das Extra Calvinisticum![96]). Mit diesem Satze hat Calvin jegliche Vermischung der beiden Naturen radikal abgelehnt. Hat er bisher immer für die wahre Menschheit Christi gegen die Lutheraner gestritten, so muß er nun die wahre Gottheit verteidigen; denn es ist klar, daß die Gefährdung der wahren Menschheit Christi durch die Lutheraner eine Bedrohung seiner Gottheit ohne weiteres nach sich zieht. Darum betont Calvin jetzt, daß die Gottheit Christi nie in der Menschheit aufgeht. Sie ist immer auch ganz außerhalb von ihr. Wohl hat sie die Menschheit angenommen, daß sie auf unaussprechliche Weise in ihr wohnt, aber sie hat sich nicht in sie eingeschlossen. Die Gottheit Christi behält immer ihre p r i n z i p i e l l e Ü b e r l e g e n h e i t über seine Menschheit. Das darf auf keinen Fall vergessen werden. Damit ist die Ubiquität auch von der anderen Seite her abgelehnt, und es ist nichts Neues, wenn Calvin zum Schlusse dieser Ausführungen mit Berufung auf die Scholastiker die Unterscheidung einführt: „Quanvis totus Christus ubique sit, non tamen totum, quod in eo est, ubi-

---

[96]) Die gewöhnliche Belegstelle für diese Lehre Calvins findet sich in einem Kapitel der Institutio, das 1559 neu zu ihr hinzugekommen ist und, wie wir nachgewiesen haben, einem Schreiben Calvins gegen Menno Simons entnommen worden ist; vgl. OS III 458,5 ff. Wir sehen aber an unserer Stelle, daß Calvin diese Lehre von Anfang an ausdrücklich vertreten hat; denn unser Textstück stammt von 1536 (vgl. CR II 1032 mit OS I 141).

que esse"[97]). Christus, der Mittler, ist überall; aber nicht ist er leiblich überall. Mit seinem Fleische ist er im Himmel bis zum jüngsten Gericht.

3. Keine manducatio indignorum.

Wir haben jetzt gesehen, warum Calvin die Gegenwart und Mitteilung des wahren Leibes und Blutes Christi im Abendmahle für gefährdet hält, wenn man so wie die Lutheraner Leib und Blut in eine räumliche Beziehung zu Brot und Wein setzt. Es hat sich gezeigt, daß sich hinter der lutherischen Auffassung von den Einsetzungsworten eine Christologie verbirgt, der gegenüber Calvin die schwersten Bedenken geltend machen muß, zumal sich mit ihr sofort Fragen der christlichen Hoffnung und Haltung verbinden. Aber aus dem räumlichen Bezogensein der Sache auf die äußeren Zeichen ergibt sich schließlich noch eine letzte Folgerung, mit der Calvin sich beschäftigen muß: die manducatio indignorum.

Wir hätten den Abschnitt auch überschreiben können: Keine Trennung des Geistes Christi von seinem Fleische. Aber das hätte so ausgesehen, als gehe es hier immer noch um eine im eigentlichen Sinne christologische Frage, und das trifft nicht zu. Wenn Calvin auch seinen Gegnern vorhält, sie rissen mit dieser Lehre Christus auseinander[98]), so hat das in der Auseinandersetzung seine Berechtigung, um die Lutheraner ad absurdum zu führen. Man muß dabei aber sehen, daß alles andere eher als dies in der Richtung der lutherischen Christologie liegt. Aus christologischen Gründen sind die Lutheraner nicht dazu gekommen, die manducatio indignorum zu lehren, und über christologische Fragen hat sich Calvin hier mit ihnen darum auch nicht

---

[97]) Nach dem Marginale Calvins in der Ultima adm., CR IX 194, Anm. 2, handelt Petrus Lombardus in Lib. 3 Senten. dist. 22 davon.

[98]) Inst. 1559, IV 17,33 CR II 1034; zum folgenden vgl. diese Sektion der Inst. bis zu ihrem Schluß auf S. 1035.

in erster Linie auseinanderzusetzen. Er sieht deutlich, daß diese Lehre notwendig aus der räumlichen Beziehung von Sache und Zeichen folgt, welche die Lutheraner behaupten[99]); denn wenn diese Beziehung besteht, dann muß sie auch zwischen der Sache und dem Zeichen einerseits und dem Menschen andererseits vorhanden sein, d. h. die Mitteilung von Leib und Blut Christi an den Menschen muß sich auf dingliche Weise vollziehen[100]), oder, wie Calvin sagt: Die Art des Essens ist nach lutherischer Auffassung fleischlich. Diese Behauptung von einer dinglichen Mitteilung des Leibes und Blutes Christi völlig durchgeführt, ergibt dann notwendig die Lehre von der manducatio indignorum.

Aber wenn die Lutheraner diese Lehre wirklich entwickeln, so haben sie nicht bloß eine vorhandene Linie ausgezogen, sondern sie wollen damit ein ernstes Anliegen vertreten. Sie möchten auf diese Weise die Objektivität des Abendmahles schützen. Wie unser Glaube oder Unglaube, unsere Würdigkeit oder Unwürdigkeit[101]) die Worte Christi nicht begründeten, so könnten sie diese Worte auch nicht

[99]) Vgl. auch Secunda def. CR IX 48 oben.

[100]) Calvin bezeichnet diese Mitteilung als ein „Christi carnem sub pane deglutire" (Inst. a. a. O. S. 1033; vgl. Ultima adm. CR IX 183), „substantialiter sub pane vorare" (Ultima adm. CR IX 187) usw. — Vgl. dazu Luther, oben S. 66, Anm. 38. Wir hörten schon, daß Westphal viel vorsichtiger ist als Luther. Er lehnt eine nähere Bestimmung von der Art der Mitteilung ab (vgl. Apologia conf., S. 188 f.); aber aus seiner Behauptung einer manducatio indignorum geht hervor, wie er sich die manducatio überhaupt denkt.

[101]) Bei der Bestimmung des Begriffes der Unwürdigkeit hat man sich in der Auseinandersetzung nicht streng an 1. Kor. 11,27 gehalten, wo ja nicht von Unwürdigen, sondern von unwürdig Essenden die Rede ist. Vgl. etwa Westphal, Apologia conf., S. 125 f.: „Indigne autem suscipientes tam digna et preciosa munera, dicimus malos seu fictos Christianos, hypocritas, oculte impios, et perversam habentes fidem, externo corpori Ecclesiae admixtos, qui nomine et professione gerunt se pro Discipulis Christi, et alumnis Ecclesiae, interim verae fidei et pietatis expertes".

außer Kraft setzen. Wäre es aber so, daß nur die Gläubigen den Leib Christi empfangen würden, dann würde die Gültigkeit der Worte Christi von den Personen, von dem Zustande, in dem sie sich befinden, abhängen und alles würde ungewiß und zweifelhaft werden[102]). Calvin kann nur sagen, daß das Anliegen der Lutheraner auch das seine ist, nicht aber, daß sie es in der rechten Weise geltend machen. Sicherlich, die Kraft des Abendmahles wird nicht angetastet, selbst wenn die Gottlosen sich bemühen würden, sie zunichte zu machen. Aber die Speise anbieten ist etwas anderes als sie empfangen. Nicht hat Gott zugesagt, daß die Gottlosen diese Speise wirklich essen werden. Wohl aber erweist er sich auch ihnen gegenüber als der Wahrhaftige; denn seine Güte ist so unwandelbar, daß er ihnen freigebig darbietet, was sie selbst verschmähen. Ja, Calvin kann sogar sagen: Die Unantastbarkeit des Sakramentes zeigt sich darin, daß den Unwürdigen ebenso wie den Gläubigen Fleisch und Blut Christi wahrhaft gegeben werden; aber mit den Gottlosen verhält es sich so wie mit einem Felsen, über den ein Regen geht. Ihre Härtigkeit bewirkt, daß Gottes Gnade nicht in sie eindringt. Durch das Gleichnis vom Sämann findet Calvin diesen Sachverhalt bestätigt. Die Gegner halten ihm wohl die Korinther-Stelle entgegen und behaupten, Paulus hätte nicht sagen dürfen, daß der Unwürdige am Leibe und Blute Christi schuldig

[102]) „Dei institutio perstat firma et rata sive homines boni sint, sive mali, qui eis vel recte utantur vel abutantur, Dei verbum manet verum, firmum ac certum, sive homines credant sive non credant, Hominum fides, incredulitas, dignitas et indignitas ut non stabiliunt, ita non abolent Dei verbum, et non faciunt irritam eius ordinationem“ (Westphal, Recta fides, G 5 b). — „si ordinatio et verbum Christi tantum valerent et veritatem suam obtinerent, quando sancti et boni illis utuntur, Tum penderent a personis, virtute et dignitate hominum, et rata cum illis starent vel irrita cum illis caderent, Tum omnia forent incerta et dubia, semper ambigerent conscientiae ...“ (a. a. O. f. H 1 a).

werde (1. Kor. 11,27), wenn er diese nicht auch empfangen würde[103]); aber Calvin antwortet ihnen, daß der betreffende verdammt werde, weil er das Abendmahl entweiht habe, nicht weil er Leib und Blut Christi wirklich gegessen habe.

Calvin hat so gezeigt, wie er die Objektivität des Abendmahles aufrecht erhalten kann, ohne eine manducatio indignorum zu lehren. Auch der Glaube, der nach ihm unbedingt zum rechten Empfange des Sakramentes gehört, beeinträchtigt diese Objektivität nicht im geringsten; denn die Gläubigen sind „die Erwählten Gottes". Sie werden der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi teilhaftig und daher aller Wohltaten, die Christus uns zu geben hat. Wie sollten aber Menschen, die mit Christus eins werden, nicht diese Erwählten und Gläubigen sein! Die Lutheraner lehren eine Objektivität, die dazu führt, daß Christus sich mit Menschen vereinigt, die ihm ferne sind und bleiben. Ist das noch die Objektivität des sich schenken-wollenden Herrn und nicht vielmehr die Objektivität eines Dinges? Calvin hat das letztere gemeint[104]), und es ist ihm in Anbetracht der lutherischen Lehre von der räumlichen Beziehung des Leibes und Blutes Christi auf die Abendmahlselemente nicht verwunderlich gewesen.

II. Die positive Bestimmung des modus communionis.

Calvin lehrt, wie wir im ersten Teile unserer Untersuchung gezeigt haben, eine wahrhafte Gegenwart und Mit-

---

103) Westphal, a. a. O. f. G 1b, H 1b.

104) „prostituitur incredulis emortuum et nullius vigoris eius [sc. Christi] corpus" (Inst. 1559, IV 17,33 CR II 1034). — Daran ändert auch nichts die Tatsache, daß die Lutheraner lehren, Christus übe seine „potestas iudiciaria" aus, wenn ihn die Ungläubigen als Richter empfangen (z. B. Westphal, Apologia conf., S. 125); denn wie könnte der Christus, der sich mit einem Menschen wirklich vereinigt hat, diesen richten! Gemeinschaft mit Christus kann nie solches Gericht bedeuten.

teilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle. Nicht nur sein Geist oder seine Gottheit sind gegenwärtig und werden dem Gläubigen geschenkt, sondern auch sein wahrer Leib, mit dem er gelitten und am Kreuze gehangen hat und mit dem er auferstanden und in den Himmel gefahren ist. Durch diese Gemeinschaft mit dem ganzen Mittler Jesus Christus werden wir des Verdienstes Christi teilhaftig; ohne sie aber gibt es kein Heil.

Hat aber Calvin diese Aussagen bei seiner Abgrenzung gegen die Lutheraner nicht wieder aufgehoben? Wir haben gehört: Leib und Blut Christi stehen in keiner räumlichen Beziehung zu den Abendmahlselementen! Christus ist leiblich im Himmel! Er ist nicht unsichtbar an vielen Orten leiblich im Abendmahle! Sonst würde die Herrlichkeit des erhöhten Herrn angetastet, der diese Welt wirklich überwunden hat, und seine wahre Menschheit würde bedroht, „in der unser Heil begründet ist"[105]). Hatten die Lutheraner nicht Recht, wenn sie auf Grund dieses Protestes, den Calvin gegen sie erhob, meinten, was er über eine Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle aussage, sei nicht ernst zu nehmen? Wie kann er, der so von Christus im Himmel spricht, noch eine wirkliche Gegenwart und Mitteilung des wahren Leibes und Blutes Christi lehren?

1. Die Tat des Heiligen Geistes.

Calvin hat sich gescheut, auf die Frage des „Wie" der Gegenwart überhaupt eine Antwort zu geben. Aber als er es mußte, ist sie ihm nicht schwer gefallen. Er weiß: Wenn die Schrift davon spricht, wie wir Christi teilhaftig werden, dann redet sie vom Heiligen Geiste[106]). Das ist die Lösung. Keimhaft liegt sie schon in der ersten Institutio von 1536. Calvin spricht da noch nicht vom Heiligen Geist,

---

105) Vgl. die schöne Stelle in der Ultima adm. CR IX 208.

106) Inst. 1539—59, IV 17,12 CR II 1011.

wohl aber von der „potentia et virtus“, durch die Christus sich gegenwärtig darbietet[107]. Auf dem Wege zur vollen Klarheit ist Calvin ein „Sermo in Pentecoste de sancto spiritu“ von Wichtigkeit geworden, der sich damals unter den Schriften des Chrysostomus befand[108]. Offenbar im Anschlusse an diesen Sermon redet Calvin schon in der „Confessio fidei de eucharistia, 1537“ von dem Heiligen Geiste als dem Bande unserer Gemeinschaft mit Christus[109], ebenso in dem etwa zur gleichen Zeit abgefaßten Abendmahlstraktat[110]. In der Institutio von 1539 heißt es dann mit ausdrücklicher Berufung auf den genannten Sermon: „Vinculum ergo istius coniunctionis est spiritus Domini, cuius nexu copulamur; et quidam veluti canalis, per quem quidquid Christus et est et habet ad nos derivatur“[111].

Christus ist im Himmel, und wir sind auf der Erde. Ein unendlicher Abstand besteht zwischen ihm und uns, nicht ein Abstand im gewöhnlichen räumlichen Sinne, sondern ein solcher Abstand, wie er zwischen unserer und der Welt Gottes vorhanden ist. Diesen Abstand zwischen Christus

---

107) Inst. 1536, OS I 142. Er kann auch später noch von einem „virtute descendere“ reden; vgl. z. B. Defensio, CR IX 33, Secunda defensio, ebd. S. 72.

108) In diesem Sermone heißt es u. a.: „Spiritus sanctus ipse fidem facit, quod nos a deo in filios adoptati simus, ipse corda nostra Christo conglutinat. S. s. ipse cibus est diligentium Christum, quo nunquam satiantur: ipse potus est animarum filiorum dei, ipse charitas eorum qui sibi coniuncti sunt. Spiritus sanctus copula est unionis nostrae in Christo, animarum exultatio, cordis tripudium, ignis, fons rorulentus“ (Chrys., Opera, Basileae 1530, Bd. V 379).

109) „spiritum eius vinculum esse nostrae cum ipso participationis agnoscimus“ (OS I 435). Kurz vorher findet sich auch das Wort „copulare“.

110) Petit traicté, OS I 530.

111) CR I 1003 f. = Inst. 1559, IV 17,12 CR II 1011. Am Rande steht: „Chrysost. sermone quodam de spiritu sancto“. Das Marginal ist in CR II fälschlicherweise fortgelassen worden.

und uns kann nur Gott selber überwinden, und er überwindet ihn. Das geschieht dadurch, daß der Heilige Geist, die dritte Person des dreieinigen Gottes, diese Ferne zur Nähe macht[112]. Durch den Heiligen Geist steigt Christus im Abendmahle zu uns herab[113] und hebt uns zu sich empor[114]. So ist der Heilige Geist das Band, das uns mit Christus verbindet[115]. Aber Calvin sagt noch mehr. Der Heilige Geist verbindet uns nicht nur mit dem erhöhten Herrn, sondern er vereinigt uns mit ihm[116]. Darum nennt Calvin den Heiligen Geist nicht bloß das Band, das uns mit Christus verbindet, sondern auch den Kanal, durch den alles, was Christus ist und hat, zu uns gelangt, so daß wir mit Leib, Seele und Geist mit ihm eins werden[117].

2. Näherbestimmungen.

So hat sich für Calvin die Frage gelöst, wie Christi Leib und Blut im Abendmahle gegenwärtig sind und genossen werden. Wir müssen dieses „Wie" nun noch etwas näher bestimmen.

---

112) Vgl. z. B. Confessio fidei de euchar., OS I 435; Inst. 1559, IV 17,10.24. CR II 1009, 1023; Secunda defensio, CR IX 72, 77, 86; Ultima adm., ebd. S. 193, 229, 247.

113) Vgl. z. B. Inst. 1559, IV 17,24 CR II 1023; Ultima adm. CR IX 170.

114) Vgl. z. B. Inst. 1559, IV 17,16 CR II 1015; Defensio, CR IX 33.

115) Zu diesem Ausdrucke vgl. noch Ultima adm., CR IX 162, 215.

116) Vgl. z. B. Inst. 1559, IV 17,24, CR II 1023.

117) Inst. 1539—59, IV 17,12 CR II 1011; vgl. auch, was wir oben S. 47 f. über diese unio cum Christo ausgeführt haben. — Gewöhnlich redet Calvin nur von einer Vereinigung der „anima", also der ganzen nicht-körperlichen Seite unseres Seins (vgl. Inst. I 15,7 f. OS III 184 ff.), mit Christus. Man sieht an unserer Stelle, daß deswegen unser Leib nicht ausgeschlossen sein soll. Dazu vgl. noch Ultima adm., CR IX 208: „Iam carnem nostram spirituali illo cibo et potu refici non infitior: quia scilicet in spem beatae resurrectionis Christo communicamus, ideoque non anima solum, sed carne etiam in ipsum coalescere necesse est". Vgl. auch unten S. 96, Anm. 123.

a) Es ist bezeichnend, daß Calvin dort, wo er zu Westphal von der Gegenwart Christi im Abendmahle spricht, die durch den Heiligen Geist bewirkt wird, von der Handlung des Heiligen Geistes redet, die uns mit Christus vereinigt[118]). Eine Gegenwart, eine Nähe Christi im Abendmahle wie die Lutheraner, die eine räumliche Beziehung des Leibes und Blutes Christi auf die Zeichen lehren, kennt Calvin nicht. Nach ihm gibt es nur eine Vergegenwärtigung Christi. Das muß so sein, wenn Christus nicht in unserer Welt ist und auch nicht mehr in sie herabsteigt. Dann muß seine Gegenwart erst geschaffen werden, und das geschieht durch die Tat des Heiligen Geistes. Damit ist aber gesagt, daß nach Calvins Lehre die Gegenwart und die Mitteilung Christi zusammenfallen. Nur wenn es eine Gegenwart Christi in dem Sinne gäbe, daß sein Leib und Blut räumlich auf die Zeichen bezogen wären, wäre eine Unterscheidung von Gegenwart und Mitteilung möglich. Bedeutet aber Gegenwart Christi, daß der Heilige Geist uns zu ihm zieht und mit ihm vereinigt, dann heißt das eben, daß Christus uns mitgeteilt wird und wir ihn empfangen.

b) Selbstverständlich gehört zu dieser Gegenwart und Darreichung Christi, wie Calvin sie beschreibt, der Glaube. Für den Ungläubigen gibt es keine Gegenwart im eigentlichen Sinne; denn er müßte ja zu Christus emporgehoben werden, wenn dieser ihm wirklich nahe sein sollte. Dann aber wäre er kein Ungläubiger mehr. Wir haben schon davon gesprochen: Wem Christus gegenwärtig wird, wem er seinen Leib und sein Blut gibt, der glaubt eben damit. Für die Ungläubigen ist Christus nur der Möglichkeit nach da, durch das gesprochene Verheißungswort und die äußeren Zeichen, aber nicht wirklich durch den Heiligen Geist[119]).

---

[118]) Inst. 1559, IV 17,31 CR II 1032.

[119]) Calvin sagt, daß Christus zu uns durch das äußere Zeichen und den Geist herabsteigt (Inst. 1559, IV 17,24 CR II 1023). Er ist also

Der Glaube gehört also unbedingt zum Empfangen des Leibes und Blutes Christi. Aber wir müssen hier noch einmal daran erinnern: Er ist nur die Voraussetzung dafür, nur empfangendes Organ. Er ist nicht die Gemeinschaft mit Christus selbst, die im Abendmahle gewirkt wird. Diese Vereinigung ist die Frucht des Glaubens[120]). Die eschatologische Grenze wird durch die Tat des Heiligen Geistes überschritten, und aus dem Glauben folgt ein Sein in Christus.

c) Wenn man von einer Tat, einer Handlung des Heiligen Geistes im Abendmahle redet, dann darf man also dieses Geschehen nicht im zeitlichen Sinne mißverstehen[121]). Tat des Heiligen Geistes heißt nicht, daß wir in einem flüchtigen Augenblicke etwas erleben und die Sache uns damit auch schon wieder entzogen ist. Die Handlung des Heiligen Geistes ist nicht mit dem Vollzuge der Abendmahlshandlung zu verwechseln. Durch diese wird uns nur verheißen und besiegelt, daß wir die Sache so wahrhaft erhalten, wie wir sie im Zeichen vor uns sehen (a. a. O.). Die Tat des Heiligen Geistes bedeutet vielmehr, daß Gott sich unserer bemächtigt. Darum reicht die Vereinigung mit Christus, die der Geist schafft, auch über die Feier des Abendmahles hinaus. Calvin kann sogar sagen, daß sie eine dauernde

---

auch durch das Zeichen „da", aber ohne die Tat des Geistes eben nicht wirklich.

120) s. oben S. 36 ff. — Es ist nicht gut, wenn O. Ritschl im Hinblick auf diese Unterscheidung die Vereinigung mit Christus „eine Art von höherer Stufe des Glaubens" nennt (Dogmengesch. des Protest. III 241). Nicht darum geht es hier, daß die Haltung des Menschen eine Steigerung erfährt. Der Glaube bleibt immer leeres Gefäß. Sondern darum handelt es sich, daß Christus durch die Tat des Geistes dem Glauben geschenkt wird und der Glaube dadurch seine Erfüllung erfährt. Vgl. meinem Aufsatz: „Calvin wider Osianders Rechtfertigungslehre", ZKG 46, S. 430.

121) Gegen dieses Mißverständnis s. Calvin in der Responsio ad annotationes Bullingeri, CR VII 704.

ist[122]). Aber man wird im Sinne Calvins auch diese Bestimmung nicht im gewöhnlichen zeitlichen Sinne verstehen dürfen. Da Gott die Vereinigung mit Christus schafft, so ist die „Dauer" in seine Hand gegeben. Wir werden an Christus gebunden, aber nicht Christus an uns. Sonst wäre die Verbindung nicht eine Verbindung durch den Heiligen Geist.

d) Die durch den Geist gewirkte Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn besteht auch außerhalb der Abendmahlshandlung. Ja, Calvin kann alles das, was wir im Laufe unserer Untersuchung über diese Gemeinschaft ausgeführt haben, sagen, ohne das Abendmahl zu erwähnen! So gibt er etwa in einem Schreiben an Petrus Martyr Vermigli eine eingehende Darstellung davon, wie wir durch den Heiligen Geist im Glauben mit Christus und zwar gerade auch mit seinem Leibe und Blute vereinigt werden und wie wir dadurch erst die Wohltaten Christi empfangen[123]). Eine solche Gemeinschaft mit Christus hätten die Gläubigen vom ersten Tage ihrer Berufung an; aber da Christi Leben in ihnen wachsen müsse, so biete er sich ihnen täglich zum Genusse an. Und jetzt erst sagt Calvin, daß dies die Mitteilung Christi sei, welche die Gläubigen im heiligen Mahle

---

122) „Si est temporalis [sc. communicatio], ac tantum unius momenti, quorsum iuvat Christum recipere, quem eodem in loco relinquas, simul ac pedem a mensa sustuleris? Certe nisi perpetua sit communicatio extra actionem coenae, nihilo plus conferet quam rei amissae recordatio. Et certum est quod alibi affirmat Dominus de perpetua in nobis mansione sua (Joann. 6,56), et quod de habitatione in cordibus nostris per fidem docet Paulus (Ephes. 3,17), in coena obsignari. Unde colligitur, communicationem, cuius in coena sumus participes, perpetuam esse" (Ultima adm., CR IX 232 f.).

123) Abgesehen vom Abendmahle kann er an anderer Stelle sogar folgendes sagen: „Nota unitatem spiritualem, quae nobis cum Christo est, non animae tantum esse, sed pertinere etiam ad c o r p u s : ut caro simus de carne eius, etc. Alioqui infirma esset spes resurrectionis, nisi talis esset nostra coniunctio, hoc est, plena et solida" (Comment. in 1 Cor. 6,15, CR XLIX 398).

empfingen[124]). Er hat also das Abendmahl wohl an seinem Orte gelassen; aber ist es tatsächlich nicht beseitigt, wenn es scheinbar nur noch so am Rande steht?

e) In der Tat, was das Abendmahl uns gibt, das haben wir alle Tage in der Predigt, beim Lesen der Schrift, beim Gebet. Was für eine andere Gemeinschaft mit dem Herrn sollte auch möglich sein, als die, welche durch Wort und Geist geschaffen wird! Und doch hat das Abendmahl für uns eine einzigartige Bedeutung. Wir sind ja noch nicht am Ziele, sondern wir sind unterwegs, und da ist uns das Abendmahl ein besonderes Zeugnis dafür, daß Gott uns hilft, auf dem Wege weiterzueilen und zu ihm hinzustreben[125]). Weil wir so auf der Wanderung sind, im Kampfe gegen die Versuchungen, die von allen Seiten auf uns einstürmen, weil unser Glaube unvollkommen ist und immer sein wird, darum haben wir das Abendmahl nötig, bis der Herr sich einst offenbaren und unsere Erlösung vollenden wird[126]). Für

---

124) Calvin an Vermigli im August 1555, CR XV 722—724.

125) „Il est vray que cela se fait quand l'Evangile nous est presché tous les iours: par prieres et oraisons nous faisons le mesme: quand nous lisons en nostre maison, ou que nous oyons quelque propos à nostre salut, Dieu tousiours nous monstre en cela qu'il nous supporte: mais cependant la Cene encores nous est un tesmoignage special que nous sommes aidez de nostre Dieu, quand nous sommes comme au milieu de chemin, que c'est pour nous faire passer outre, pour tendre tousiours à nostre Dieu" (Sermon 3. sur l'ép. à Tite, CR LIV 416).

126) „nous chemenions parmi beaucoup de tentations, nous avons à batailler contre nostre infirmité. Satan aussi tend ses filets, et ne cherche sinon à nous destourner, voire nous eslongner du tout de Jesus Christ. Et tousiours cela sera au monde que les fidels auront de tels combats. Il faut donc que la Cene demeure iusque à ce que Jesus Christ nous soit declaré, et accomplisse par effet et en evidence nostre redemption. Et par cela voyons-nous que la Cene n'est pas comme un ABC des rudes, et de ceux qui ont seulement gousté l'Evangile: mais que c'est une aide pour tous fideles, pour tous enfans de Dieu: qu'il n'y a homme en ce monde, si parfait ne si

Gott ist das Abendmahl nicht notwendig — er kann auf mancherlei Weise an uns handeln —, wohl aber für uns. Die besondere Hilfe, die uns um unserer Schwachheit willen darin gewährt wird, besteht, wie wir gehört haben, in den äußeren Zeichen, die uns das Wort der Verheißung bekräftigen. Wären wir wie die Engel im Paradiese, dann brauchten wir diese Hilfe nicht[127]. So aber können wir ihrer nicht entraten bis zum jüngsten Tage.

---

entendu qui soit, qu'il n'ait besoin d'estre aidé et avancé par la Cene". Es ist eine „presomption diabolique", wenn man das Gegenteil meint (Sermon 17. sur l'ép. aux Corinth., CR XLIX 802 f.).

127) Sermon 18. sur l'ép. aux Corinth., a. a. O. S. 810.

Ergebnis und Schluß.

Kann man vom Abendmahle noch mehr sagen als Calvin? Muß man mitunter nicht sogar die Frage an ihn richten, ob er nicht zuviel sagt?[1]). Nach alledem, was wir von ihm gehört haben, ist es ganz klar: In der Auseinandersetzung zwischen Calvin und den Lutheranern geht es zunächst nicht um die Frage der Realpräsenz als solcher. Es steht nicht so, daß die Lutheraner eine Realpräsenz lehren und Calvin ihnen gegenüber eine weniger reale Gegenwart und Darbietung Christi behaupten möchte. Er will auch nicht an die Stelle des von den Lutheranern betonten Leiblichen etwas Geistiges setzen[2]). Es ist nicht wahr, daß der Geist „die eigentliche sakramentale Realität" ist und Fleisch und Blut Christi bei Calvin als „irrationaler Rest" „an der Peripherie" seines Gedankens von der Gemeinschaft mit Christus stehen. Gerade das Gegenteil ist wahr: Sie stehen im Zentrum als der Grund unseres Heiles, und die Sache des Heiligen Geistes ist es nur, uns mit ihnen zu verbinden.

---

[1]) Er kann sogar sagen: „ab uno spiritu effici docet ut totum Christum p o s s i d e a m u s et h a b e a m u s in nobis manentem" (Inst. 1539—59, IV 17,12 CR II 1011).

[2]) Wenn Calvin von der „geistlichen" Speise des Abendmahles redet und sonst das Wort „geistlich" in dieser Weise adjektivisch gebraucht, dann will er den Leib Christi nicht vergeistigen, wohl aber will er sagen: „Christi caro in mysterio Coenae non minus spiritualis res est quam aeterna salus" (Inst. 1559, IV 17,33 CR II 1034). Geistlich und geistig sind eben zu unterscheiden! — „Das Wesentliche" des Abendmahls ist also für die Reformierten nicht ein „geistiger Vorgang" (vgl. J. S c h o e l l in Monatschrift für Pastoraltheol. 1927, S. 263).

Worum Calvin mit den Lutheranern ringt, das ist die Art der Realpräsenz. Das hat er immer wieder ausgesprochen[3]). Er kann nicht zugeben, daß Leib und Blut Christi im Abendmahle in einer räumlichen Beziehung zu Brot und Wein stehen. Dann würde Christus aus seiner himmlischen Herrlichkeit heraus wieder in diese Welt hineingezogen. Dann würde seine wahre Leiblichkeit bedroht. Dann würde Christi Leib auf dingliche Weise genossen, so daß eine Vermischung seiner und unserer Substanz und eine manducatio indignorum als notwendige Folgen sich kaum vermeiden ließen. So würde schließlich unsere Hoffnung auf Auferstehung des Fleisches gefährdet, und unserer Haltung würde die eschatologische Richtung genommen. Die Lutheraner haben sich bemüht, diese Folgerungen abzuschwächen oder zu vermeiden. Ganz gelingen konnte ihnen das von ihrem Denken aus nie. Aber gerade dieses ihr Denken macht ihnen Calvin nun zum Vorwurfe. Sie meinen, die Realpräsenz lasse sich nur behaupten, wenn man so wie sie über sie rede. Die Lutheraner hätten ohne weiteres recht, wenn zum Abendmahle nicht die Tat des Heiligen Geistes gehören würde[4]). Daß sie den Heiligen Geist in ihrer Abendmahlslehre an entscheidender Stelle nicht berücksichtigen, daß sie nicht streng trinitarisch denken, das ist ihr Fehler[5]). Denn Tat des Heiligen Geistes[6]) bedeutet zugleich: wahrer Leib und bleibende Herrlichkeit Christi; Empfang des Leibes Christi durch die erwählten Gläubigen, nicht durch die Gottlosen, und doch strenge Objektivität des Sakramentes; Vereinigung mit Christus, aber nicht Vermischung[7]). Sie begründet schließlich die Hoffnung auf ein neues Leben unseres

---

[3]) Vgl. z. B. Secunda defensio, CR IX 74, 77 f., 83; Ultima adm. ebd. S. 157, 181, 190, 215; Inst. 1559, IV 17,31 CR II 1032.

[4]) Calvin, Ultima adm., CR IX 172.

[5]) Calvin, Inst. 1559, IV 17,31.33. CR II 1032, 1033.

[6]) und nicht etwa Rationalismus!

[7]) Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Calvin wider Osianders Rechtfertigungslehre", ZKG 46, S. 423 f.

ganzen Menschen und richtet unsere Erwartung auf den kommenden Herrn[8]).

Auf diesem Umwege wird die Auseinandersetzung zwischen Calvin und den Lutheranern zu einem Kampfe um die Realpräsenz als solche. Von der Bestimmung des „Wie" wird auch das „Was" betroffen. Was die Lutheraner als Realpräsenz ausgeben, das ist nach Calvin eben gerade keine Realpräsenz. Einmal ist die von ihnen gewollte Realpräsenz nicht die Gegenwart des wahren Leibes und Blutes Christi, und zum anderen ist sie keine wirkliche Gegenwart, weil sie nicht Vergegenwärtigung durch den Geist ist. Daraus folgt, daß auch die manducatio des Leibes, welche die Lutheraner behaupten, nach Calvins Meinung keine wahre ist, weil sie nicht durch den Geist geschieht[9]). Sie wollen zuviel und erreichen gerade darum zuwenig.

So wird aus dem „Ja, aber", das von reformierter Seite gelegentlich gegenüber der lutherischen Lehre geltend zu machen ist und von Calvin, wie wir gehört haben, gegenüber der lutherischen Abendmahlsauffassung sehr eingehend geltend gemacht worden ist, zum Schlusse eigentlich ein „Nein". Nicht das bedenkliche „Nein", das Zwingli gegenüber Luther ausgesprochen hat, sondern das „Nein" besserer Erkenntnis[10]). Calvin hat es Luther gegenüber, dem

---

[8]) Müßte nicht angesichts dieser Bestimmung der Gegenwart und Mitteilung Christi mancher moderne Lutheraner Calvinist werden? So schreibt z. B. R. Seeberg über Luthers Abendmahlslehre: „Daß der Herr kommt und daß er gibt, daran liegt es Luther, nicht aber an der menschlichen Tat der Erinnerung und der Verpflichtung. Und so wird auch der auf seine Seite treten in dem großen Kampf, der seine einzelnen Gedankenzüge und Gründe nicht zu teilen vermag" (Dogmengesch. IV 389). Ist dieser andere Luther, den Seeberg sich wünscht, nicht Calvin?

[9]) Der Gegensatz zur manducatio spiritualis, die Calvin lehrt, ist nicht etwa die mand. vera et realis, sondern die mand. carnalis der Lutheraner (Inst. 1559, IV 17,33 CR II 1034).

[10]) Vgl. hierzu K. Barth, Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre. Zw. d. Zeiten, 1923, H. 4, S. 51. — Es wäre eine beson-

er so viel verdankte, nicht ausgesprochen. Den Schülern Luthers aber, die weiter nichts verstanden als die Worte ihres Meisters nachzureden, hat er gesagt, daß es zwischen ihrer und seiner Lehre nur ein Entweder-Oder gebe[11]): „Utrum rectius sit iudicent lectores".

Wir sind am Ende. Vieles, was zur Abendmahlslehre Calvins gehört, haben wir nicht behandelt. Wir haben nicht davon gesprochen, daß das Abendmahl in zweiter Linie[12]) auch Dank und Bekenntnis bedeutet, nicht davon, daß es schließlich an uns eine Mahnung ist zu brüderlichem Zusammenleben. Wir haben nicht entwickelt, wie für Calvin das Abendmahl ein Mahl der Gemeinde ist, und haben darum auch nicht die Bedeutung aufgewiesen, die es für das Leben und die Zucht der Gemeinde hat. Noch mehr wäre zu nennen; aber um das alles hat sich nie ernsthaft die Auseinandersetzung zwischen Westphal und Calvin bewegt. Sie ging um den Kern der Sache, und den wollten wir herausarbeiten, weil über ihn sich auch heute Lutheraner und Reformierte noch nicht einig sind[13]).

---

dere und interessante Aufgabe zu zeigen, wie sich zu der Abendmahlsauffassung Calvins und vor allem zu seinem Hinweise auf die Tat des Heiligen Geistes die Lehre Oekolampads, Schwenkfelds, Butzers, die spätere Zwinglis und die Bullingers verhalten.

11) Inst. 1559, IV 17,31 CR II 1032.

12) Vgl. Inst. 1536—59, IV 14,13 CR II 951.

13) Nach Abfassung dieser Schrift sind von lutherischer Seite noch zwei wichtige Arbeiten über Luthers Abendmahlslehre erschienen: Paul Althaus, Luthers Abendmahlslehre (Luther-Jahrbuch XI, 1929 [erschienen 1930], S. 2—42) und Ernst Sommerlath, Der Sinn des Abendmahls nach Luthers Gedanken über das Abendmahl 1527/29. Leipzig 1930. Diese Untersuchungen sind für das Verständnis von Luthers Abendmahlslehre äußerst wichtig; aber darüber hinaus bringen sie das Gespräch mit den Reformierten nicht wirklich weiter. Im Gegenteil, es werden viele offene Türen eingerannt und andererseits höchst bedeutsame Fragen, auf welche die

Lutheraner seit langem Antwort schuldig sind, nicht beachtet, weil Luthers Lehre im Anschluß an den Abendmahlsstreit vor vierhundert Jahren nur auf die Anschauung Zwinglis bezogen wird, aber nicht auf die Calvins. Über diese Arbeiten vgl. meinen demnächst in „Zwischen den Zeiten" erscheinenden Aufsatz: „Zum gegenwärtigen Gespräch über das Abendmahl".

Quellen und Literatur.

Andree, J., Kurtzer unnd einfeltiger Bericht / von deß HERRN Nachtmal / und wie sich ein einfeltiger Christ in die langwirige zwyspalt / so sich darüber erhebt / schicken sol / jetzt von newem in Truck verfertiget. 1557.

Barge, H., Andreas Bodenstein von Karlstadt, 2 Bde. 1905.

Barth, K., Ansatz und Absicht in Luthers Abendmahlslehre. Zwischen den Zeiten, 1923, H. 4, S. 17—51 (Die Theologie und die Kirche, 1928, S. 26—75).

— Die Lehre von den Sakramenten. Zw. d. Z. 7, 1929, S. 427—460.

Barth, P., Calvins Stellung im Abendmahlsstreit. Christliche Welt, 43, 1929, Sp. 922—929.

Bauer, K., Valérand Poullain. Elberfeld 1927.

Beckmann, J., Vom Sakrament bei Calvin. 1926.

Birckheimher, B., De vera Christi carne et vero eius sanguine, ad Joan. Oecolampadium reponsio. 1526.

Boudriot, Calvins Abendmahlslehre. Reformierte Kirchenzeitung, 79, 1929, S. 90—93, 97—99.

Butzer, M., Apologia qua fidei suae atque doctrinae, circa Christi caenam, quam, tum ipse, tum alii ecclesiastae Argentoratenses profitentur, rationem simpliciter reddit, atque citra dentem depellit, quae in ipsum epistola quaedam Io. Brentii ecclesiastae Halensis, inscio, ut creditur, authore aedita, crimina intendit. 1526.

— Evangelienkommentar: s. unter Lang.

Calvin, J., Opera quae supersunt omnia. 59 Bde. 1863—1900 (= Corpus Reformatorum Bd. 29—87).

— Opera selecta, Bd. I ed. P. Barth, 1926; Bd. III ed. P. Barth und W. Niesel, 1928.

Chrysostomus, J., Opera. 5 Bde. Basileae 1530.

Confessio fidei de eucharistiae sacramento, in qua ministri ecclesiarum Saxoniae solidis argumentis sacrarum literarum astruunt corporis et sanguinis domini nostri Iesu Christi, praesentiam in coena sancta, et de libro Ioannis Calvini ipsis dedicato respondent. 1557.

Doumergue, E., Jean Calvin, Bd. II: Les premiers essais. 1902; Bd. V: La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin. 1917.

Ebrard, A., Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte, Bd. II, 1846.

Elert, W., Luther in Marburg. Zeitwende, 5, 1929, 10. Heft. S. 315—324.

Hein, K., Die Sakramentslehre des Johannes a Lasko. Berlin 1904.

Herminjard, A.-L., Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française. 9 Bde. 1866—1897.

Holl, K., Gesammelte Aufsätze, Bd. I2.3., 1923; Bd. III, 1928.

Kawerau, G., Artikel „Westphal" in RE[3] XXI 185—189.

Köhler, W., Zur Abendmahlskontroverse in der Reformationszeit. ZKG, 47, 1928, S. 47—56.

— Zwingli und Luther, I, 1924.

Köstlin, J., Calvins Institutio nach Form und Inhalt in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Theol. Stud. u. Krit. 41, 1868, S. 7—62, 410—486.

Lang, A., Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie. 1900 (Hier sind die für uns wichtigen Stücke aus dem Evangelienkommentar, die von den Sakramenten handeln, abgedruckt.).

— Johann Calvin. 1909.

Lecerf, A., Besprechung von Beckmann, Vom Sakrament bei Calvin, in der Revue d'Hist. et de Philos. rel. 1928, S. 93—98.

Lengereau, E., Théorie de Calvin sur la cène d'après ses controverses avec Joachim Westphal et Tilemann Heshusius. Diss. Montauban 1896.

Loewenich, W. v., Luthers Theologia crucis, 1929.

Loofs, F., Artikel „Abendmahl II" in RE[3] I 38—68.

Luther, M., Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883 ff.

Mönckeberg, C., Joachim Westphal und Johannes Calvin, 1865.

Müller, E. F. K., Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. 1903.

Müller, J., Dogmatische Abhandlungen. 1870.

Nieter, J., De controversia, quae de coena sacra inter Westphalum et Calvinum fuit, diiudicatio. Jenaer Diss. 1873.

Oekolampad, J., De genuina verborum domini, Hoc est corpus meum, iuxta vetustissimos authores, expositione liber. 1525.

Peterson, E., Zur Theorie der Mystik. Zeitschr. für system. Theol. II 146—166.

Pirkheimer, s. Birckheimher.

Ritschl, O., Dogmengeschichte des Protestantismus, III. und IV. Bd. 1926 und 1927.
Schmid, H., Der Kampf der lutherischen Kirche um Luthers Lehre vom Abendmahl im Reformationszeitalter. 1868.
Schoell, J., Einheit und Verschiedenheit in Lehre und Gebrauch der Sakramente. Vortrag bei der Kirchenkonferenz von Lausanne. Monatschrift für Pastoraltheologie, 23, 1927, S. 261—263.
Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. IV 1.2.2.3., 1917 und 1920.
Servet, M., Christianismi Restitutio. M.D. LIII. (am Ende die Jahreszahl: 1790).
Tschackert, P., Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre. 1910.
Weiß, N., La littérature de la Réforme française. Bulletin de la Société de l'histoire du protest. français, 37, 1888, S. 500—503.
Wernle, P., Der evangelische Glaube, III, Calvin. 1919.
Westphal, J., Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena domini, ex Sacramentariorum libris congesta. 1552.
— Recta fides de coena domini, ex verbis apostoli Pauli, et evangelistarum demonstrata ac communita. 1553.
— Adversus cuiusdam sacramentarii falsam criminationem iusta defensio. 1555.
— Fides Divini Cyrilli, episcopi Alexandrini, de praesentia corporis et sanguinis Christi in s. coenae communione. 1555.
— Collectanea sententiarum Divi Aurelii Augustini episcopi Hipponensis de coena domini. 1555.
— Ph. Melanchthonis sententia de coena domini. 1557.
— Confessio fidei: s. dieselbe oben.
— Confutatio aliquot enormium mendaciorum J. Calvini. 1558.
— De coena domini confessio. 1558.
— Apologia confessionis de coena domini, contra corruptelas et calumnias Joannis Calvini, scripta. 1558.
Zwingli, H., Opera ed. M. Schulerus et Io. Schulthessius. 1828—1842.
— Sämtliche Werke. 1905 ff. (= Corpus Reformatorum Bd. 88 ff.).

Lebenslauf.

Ich, Wilhelm Niesel, bin geboren in Berlin am 7. Januar 1903 als Sohn des Werkmeisters Paul Niesel zu Lauban in Schlesien und seiner Ehefrau Ida, geb. Grauer. In Berlin besuchte ich von Ostern 1909 bis Ostern 1913 die Volksschule, sodann das Friedrichs-Werdersche Gymnasium. An ihm bestand ich im Februar 1922 die Reifeprüfung. Durch Günther Dehn mit der jüngsten theologischen Bewegung in Berührung gekommen, begann ich im Sommer- und Wintersemester 1922 bis 1923 an der Berliner Universität mit dem Studium der evangelischen Theologie. Im Sommersemester 1923 setzte ich es an der Universität in Tübingen fort. Die letzten vier Semester studierte ich an der Universität in Göttingen vor allem bei Karl Barth Theologie. Im September 1926 legte ich vor dem Evangelischen Konsistorium in Berlin die erste theologische Prüfung ab. Von Dezember 1926 bis September 1928 bereitete ich in Madiswil, Kt. Bern, als Mitherausgeber der Opera selecta Calvini mit P. Barth die Neuausgabe der Institutio vor. Danach war ich ein Jahr im Predigerseminar in Elberfeld. Am 1. Februar 1930 bestand ich vor der Ev.-theol. Fakultät in Münster die mündliche Lizentiaten-Prüfung. Die Promotion, mit einer Vorlesung über „Schleiermachers Verhältnis zur reformierten Tradition" (erscheint in „Zwischen den Zeiten"), fand am 22. Februar statt. Ende April legte ich vor dem Ev. Konsistorium in Berlin die zweite theologische Prüfung ab und wurde darauf am 4. Mai 1930 ordiniert. Zum 1. November 1930 wurde ich zum Studieninspektor am Predigerseminar in Elberfeld gewählt.